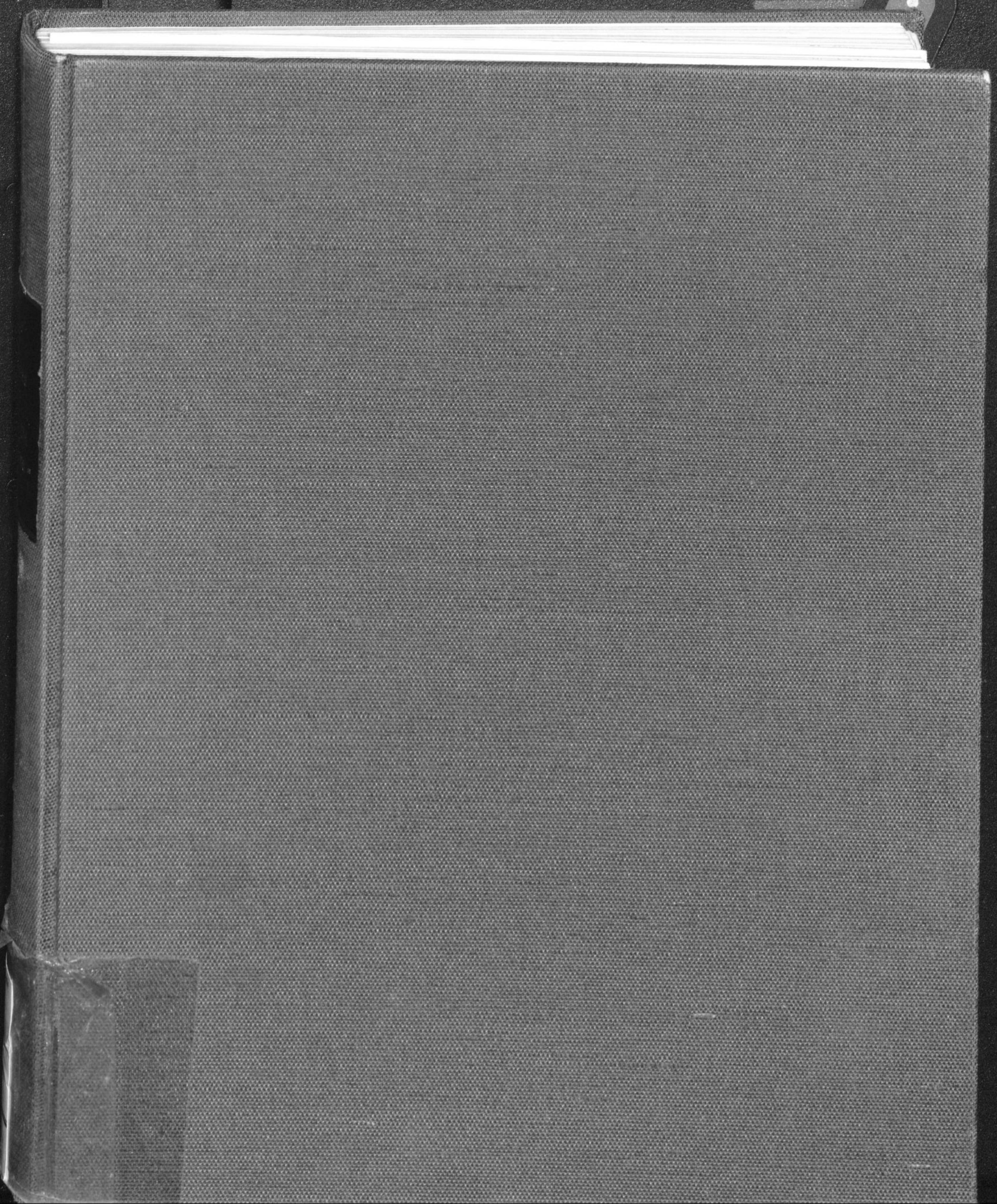
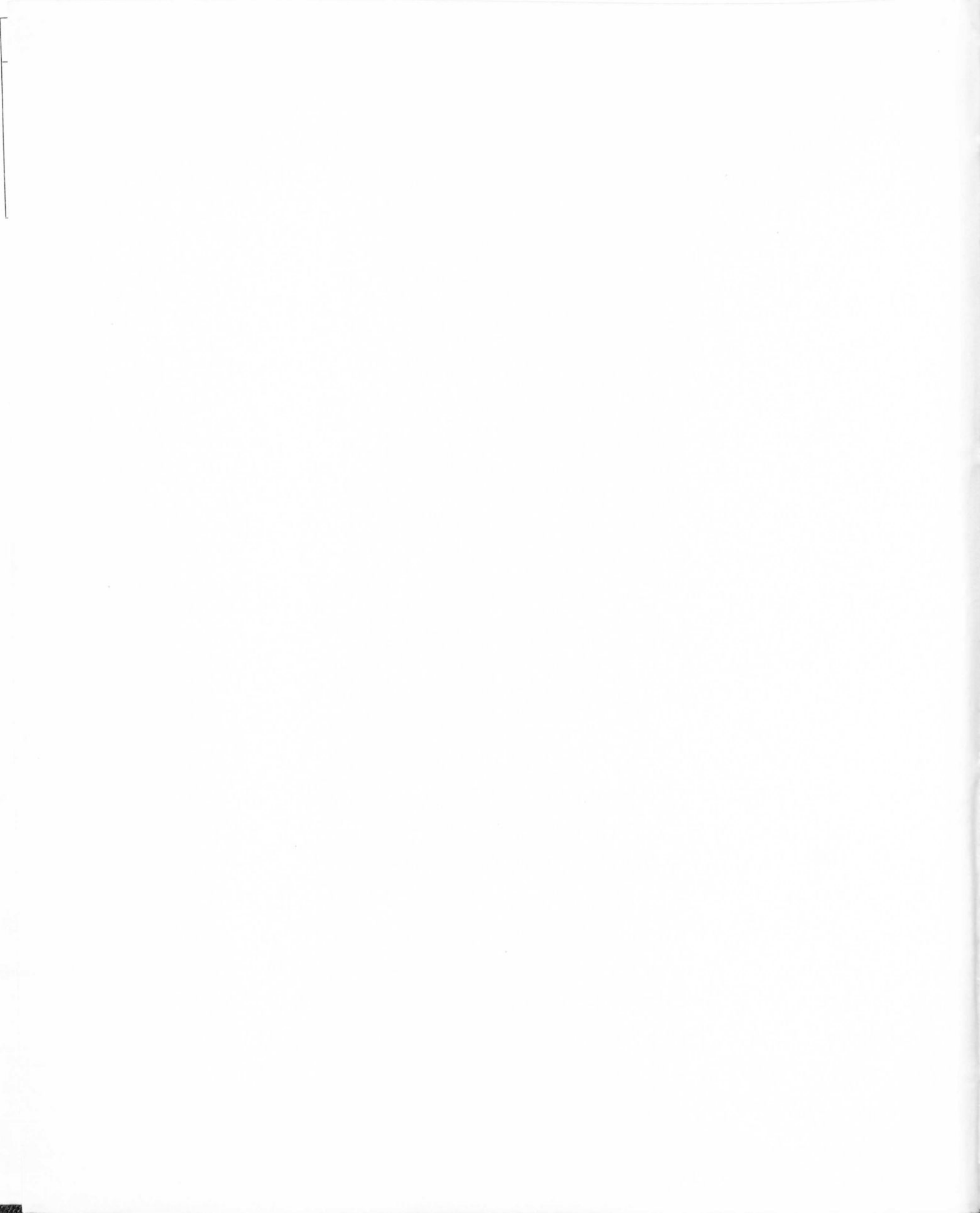




Scultura

HAUT-COMMISSARIAT DE L'ÉTAT FRANÇAIS EN SYRIE ET AU LIBAN
SERVICE DES ANTIQUITÉS
BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE
TOME XXXV

35

FRANZ CUMONT
MEMBRE DE L'INSTITUT

RECHERCHES SUR LE SYMBOLISME FUNÉRAIRE DES ROMAINS

Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation Carrière)

1942

Réimpression anastatique

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, Rue Vavin, PARIS (vi^e^)
1966

Un'altra copia è in
Storia delle religioni

Scultura

Scultura ARCHEOLOGIA

Scultura

HAUT-COMMISSARIAT DE L'ÉTAT FRANÇAIS EN SYRIE ET AU LIBAN
SERVICE DES ANTIQUITÉS
BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE
TOME XXXV

RECHERCHES

SUR LE

SYMBOLISME FUNÉRAIRE

DES ROMAINS



FRANZ CUMONT
MEMBRE DE L'INSTITUT

RECHERCHES
SUR LE
SYMBOLISME FUNÉRAIRE DES ROMAINS

Ouvrage publié avec le concours de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (Fondation Carrière)
1942

Réimpression anastatique

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
12, Rue Vavin, PARIS (VIe)
1966

AMICAE
SAPIENTISSIMAE
QVAE MECVM HIS STVDIIS
TEMPORVM INIQVORVM
SOLATIVM QVAESIVIT

PRÉFACE

Il pourra paraître présomptueux, quand tant de questions plus graves sollicitent les esprits anxieux, de prétendre les intéresser à la sculpture funéraire des anciens, et peut-être eût-il été opportun de remettre la publication de ce livre à un moment plus propice. Sans doute aurait-il gagné à n'être point composé dans des conjonctures si adverses. Il est malaisé de garder libre sa pensée, quand plus rien ne l'est autour de soi, plus difficile encore de demander conseils et éclaircissements, lorsque des barrières presque infranchissables empêchent les érudits de nations différentes, voire d'un même pays, de communiquer entre eux. L'auteur, travaillant loin de sa bibliothèque, n'a pu toujours s'acquitter du devoir qui s'impose à tout historien, en utilisant des notes anciennes, de les confronter avec les sources d'où elles ont été tirées. Il n'a pas eu à sa portée tous les ouvrages qu'il aurait dû consulter, et si quelque savant était surpris de ne pas se voir cité dans ce livre, qu'il veuille admettre charitablement que nous n'avons pu satisfaire notre désir de recourir à lui. Enfin, les difficultés matérielles de l'impression étaient multiples et pour les surmonter, il a fallu l'esprit de décision d'un éditeur entreprenant et un grand concours de bonnes volontés. Toutes ces raisons auraient dû, semble-t-il, nous conseiller de différer la réalisation de notre dessein, afin de produire une œuvre moins imparfaite, mais dans la situation menaçante où nous vivons, l'insécurité de l'avenir commande de mettre à profit toutes les possibilités du présent et sans doute les érudits ont-ils le devoir d'empêcher, dans la mesure de leurs moyens, la vie intellectuelle de s'éteindre, comme d'autres s'efforcent de ranimer l'activité économique.

Notre propos, en entreprenant les recherches dont on trouvera ici le résultat, était purement archéologique : il s'agissait de faire progresser

l'interprétation de l'imagerie mortuaire de l'antiquité et de montrer, avec plus de précision qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, par quels symboles les artistes romains avaient exprimé les croyances de leurs contemporains à une survie de l'âme dans un autre monde. En appliquant sans théories préconçues, ni imaginations arbitraires une méthode qui se fonde sur le témoignage des anciens eux-mêmes, nous espérons, malgré toutes les obscurités qui subsistent encore et subsisteront toujours, avoir réussi à faire mieux comprendre la signification allégorique attachée à certains mythes ou certaines figures et avoir du même coup éclairci l'ensemble de la composition artistique de nombreux sarcophages ou stèles funéraires.

Mais peu à peu, à mesure que progressaient nos recherches, nous avons vu se dégager une autre conclusion, qui paraîtra peut-être plus importante à ceux qui ne se piquent pas d'archéologie. L'étude de la décoration sépulcrale nous a montré combien avait été diffuse à l'époque impériale l'action exercée sur les esprits cultivés par la philosophie, ou, pour mieux dire, par une certaine philosophie, vulgarisée par l'éducation littéraire de l'école. En fait, elle était la véritable religion de ceux qui n'en avaient point d'autre ; elle était devenue, — l'assimilation est due aux anciens eux-mêmes — une initiation aux mystères de l'intelligence, et c'était d'elle que dépendait la conception que se faisaient les hommes de leur sort dans une existence d'outre-tombe.

Si l'on considère dans son ensemble l'art funéraire des Romains, on sera frappé de ce fait qu'il reste presque entièrement dans la tradition hellénique. L'influence profonde que les religions orientales exercèrent sur le développement de l'eschatologie, ne se manifeste guère dans les motifs adoptés pour l'ornementation des tombeaux. C'est à peine si l'on en peut relever quelques traces : tels, sur les stèles pannoniennes, ces bustes des Vents psychopompes, qui sont d'inspiration mithriaque, ou dans quelques groupes des quatre Saisons, la figure d'Attis pour représenter l'Hiver. Mais, en général, ce furent les personnages, les légendes, les emblèmes de la mythologie grecque que les marbriers reproduisirent sur les sépultures, comme, au commencement de l'Empire, les stucateurs en avaient paré la blancheur des voûtes et des parois dans la basilique souterraine de la Porte Majeure. Grecque était pareillement, de part et d'autre, l'interprétation qui donnait un sens symbolique à ces compositions. Elle procédait d'un système d'allégories imaginé dans les écoles des philosophes et que des manuels mythologiques avaient fait pénétrer jusque dans les ateliers des artistes.

Une influence aussi étendue de la pensée philosophique pourra paraître à première vue surprenante, car la doctrine de l'immortalité n'a pas eu dans la Grèce ancienne l'importance qu'elle a prise dans la société chrétienne. Les Hellènes n'ont jamais subordonné l'existence humaine à une autre vie : elle reste toujours l'objet principal de leurs préoccupations et le sort de l'âme après le trépas n'est, pour leur sagesse terrestre, qu'une question accessoire. Toutefois, celle-ci a tenu dans leurs spéculations une place qui va grandissant à mesure qu'on s'approche de la fin de l'antiquité. Le principe essentiel de cette doctrine est que l'âme participe à une immortalité bienheureuse dans la mesure où elle se dégage de ses attaches avec le corps. Si elle s'est libérée de l'étreinte corruptrice de la chair et purifiée des souillures que lui inflige ce contact funeste, elle remontera vers l'éther, d'où elle était descendue ici-bas, et sera déifiée à jamais dans la lumière éternelle des cieux. Formulée d'abord par les Pythagoriciens, reprise par Platon, admise par le Néo-Stoïcisme, cette doctrine eschatologique s'est transmise jusqu'aux Néo-Platoniciens des derniers siècles du paganisme. Malgré les nuances variables dont l'ont colorée les écoles qui successivement l'ont enseignée, elle reste substantiellement la même d'un bout à l'autre de l'antiquité et l'on peut dire que tous les défenseurs de la survivance personnelle du principe qui nous anime, l'ont conçue sous la forme que le pythagorisme lui avait dès l'origine imposée.

Dès lors, il n'est pas étonnant que les artistes qui, sous l'Empire, voulurent donner une expression plastique à cette espérance vers laquelle inclinaient de plus en plus les esprits, aient, pour la rendre sensible aux yeux, recouru au symbolisme traditionnel de cette secte et que le nom de Pythagore doive être si souvent invoqué, lorsqu'on s'efforce de saisir la signification de leurs œuvres. Dans cette grande évolution de la pensée qui a fait passer la société romaine du scepticisme à la foi en une existence future, un pythagorisme mêlé de platonisme et de stoïcisme a été un facteur déterminant, peut-être le plus puissant dans les classes instruites, celles pour qui les artistes sculptaient de somptueux tombeaux de marbre. Ces artistes furent ainsi amenés à s'inspirer des allégories que ce même pythagorisme avait imaginées pour l'interprétation des poèmes homériques et des légendes de la Fable et dont une faible partie seulement nous a été transmise par les écrivains conservés. La sculpture funéraire est l'illustration d'un livre d'exégèse dont elle aide à reconstituer les pages mutilées.

Ainsi, ces images que des générations successives ont gravées en

nombre presque illimité sur les tombes de leurs proches, nous offrent un enseignement à la fois artistique et spirituel. Leur examen nous révèle d'abord quelles intentions profondes ont, aux diverses époques, présidé au choix des sujets et à leur association, et il nous fait ainsi mieux saisir la portée de l'ensemble des compositions qui s'étendent sur les faces des sarcophages ou les parois des hypogées. En même temps, l'étude de ces œuvres nous montre comment quelques-unes des plus hautes pensées conçues par la sagesse antique, lorsqu'elle s'enquit de la destinée posthume de l'homme, se répandirent hors du cercle étroit des docteurs pour devenir le bien commun d'une multitude, qui chercha en elles une consolation. Et aujourd'hui même, celui qui se familiarise avec l'infinie variété des créations, d'une richesse exubérante, que nous a laissées l'art funéraire de Rome, pénétrera dans un monde d'idées qui lui permettra d'oublier des soucis angoissants, de s'évader des préoccupations qui peuvent l'assaillir dans le désarroi présent de notre planète. Ce livre sera venu à son heure et aura rempli le meilleur de sa mission, si quelques-uns de ses lecteurs y trouvent le réconfort que nous avons obtenu à l'écrire.

Pendant les années où nous avons réuni et élaboré les matériaux de ce volume, il nous a fallu souvent recourir à l'érudition et à l'obligeance de confrères et d'amis, et depuis la guerre, nous avons mis à contribution, avec plus d'indiscrétion encore, ceux que nous pouvions atteindre. Nous espérons avoir rendu à chacun, dans le corps de l'ouvrage, le tribut de remerciements qui lui était dû. Le nombre même de ces bienfaiteurs nous engage à ne point tenter d'énumérer ici leurs noms, de peur d'en oublier quelques-uns, mais notre pensée reconnaissante va vers eux tous et spécialement vers ceux qui, dans le déchirement actuel de l'Europe, ont voulu maintenir intacts les liens de la solidarité scientifique. Toutefois, nous ne pouvons taire ici une dette particulière de gratitude : Me la Marquise de Maillé a bien voulu s'astreindre à lire le manuscrit de ce gros volume, à mesure qu'il était rédigé, et nous lui devons mainte observation et suggestion précieuses.

Clermont-Ferrand, 1er août 1941.

INTRODUCTION

La décoration si variée des nombreux sarcophages romains qui sont dispersés dans les musées, les palais et les jardins a, depuis la Renaissance, fait l'objet d'une multitude de travaux et les antiquaires se sont efforcés depuis quatre cents ans d'interpréter les scènes, les personnages, les objets qu'ils y voyaient représentés. La publication qui se poursuit lentement d'un recueil complet de ces reliefs (1), donnera un fondement plus assuré à nos recherches et elle a déjà puissamment contribué au progrès de ces études. Mais le mythologue qui, avant M. Rodenwaldt, a consacré à ce *Corpus,* jusqu'à sa mort, ses soins érudits, s'est placé dans ses commentaires à un point de vue surtout archéologique. Il a analysé en détail les représentations qui sont reproduites sur ces auges de pierre et s'est attaché à montrer quels liens les rattachaient à l'art antérieur : il a soigneusement noté les variantes de ces compositions et les a mises en relation avec les diverses formes des légendes helléniques. Mais il s'est moins préoccupé d'expliquer, question capitale, pourquoi certains de ces vieux mythes à l'exclusion des autres, n'avaient cessé d'être choisis comme thèmes d'ornementation par les sculpteurs des sarcophages, comme par les peintres et les stucateurs qui décorèrent les tombeaux de l'époque impériale (2).

(1) Carl Robert, *Die antiken Sarkophagreliefs,* t. II (1890), III, 1 (1897), III, 2 (1904), III, 3 (1919).

(2) La plupart des peintures des tombeaux ont été réunies par S. Reinach, *Rép. des peintures grecques et romaines*, Paris 1922. Cf. Altman, *Die Römischen Grabaltäre der Kaiserzeit,* 1905, p. 222 s. — Peintures du tombeau des Nasonii : Michaelis, *Jahrb. des Arch. Inst.*, XXV, 1910, p. 101-126 ; Rodenwaldt, *Röm. Mitt.*, XXXII, 1917, p. 1 ss. ; Eisler, *Vorträge der Bibl. Warburg.* 1922 (Leipsig 1925), p. 159 s. — Peintures de la villa Pamphili : Samter, *Röm. Mitt.*, VIII, 1893, p. 105 s. — Les stucs : Wadsworth, *Stucco-reliefs of the first and second centuries in Rome* (Mem. Americ. Acad. in Rome, IV), 1924, donne notamment (p. 69 ss.) ceux des tombeaux de la voie Latine (pl. XX ss.).

Ainsi que toutes les œuvres d'art, celles-ci doivent être interprétées à l'aide des idées du milieu où elles sont nées. Pour saisir leur signification, il faut se demander quel sens on attachait à la mythologie au moment où elles furent exécutées, car c'est évidemment celui que doivent exprimer des représentations qui s'inspirent d'elle. Sinon, il faudrait supposer leurs auteurs affligés d'un psittacisme niais, répétant machinalement des formules traditionnelles pour composer un décor vide de toute pensée ; il faudrait supposer que les familles qui ont acquis ces somptueux cercueils de marbre ou qui ont couvert de fresques ou de reliefs les parois des hypogées, y ont fait exécuter des morceaux d'apparat sans aucun rapport avec la vie ou la mort de ceux qui devaient y reposer à jamais. Sans doute, des emblèmes dont la signification était oubliée ont pu devenir des motifs stylisés, copiés pour le pur plaisir des yeux, comme des rites funèbres se sont perpétués, alors même qu'on avait cessé de les comprendre, mais aurait-on choisi certaines grandes scènes mythologiques pour les reproduire avec prédilection sur les tombes sans se soucier aucunement de leur relation avec le destin d'êtres aimés ? Une pareille indifférence serait si contraire à tout sentiment humain, qu'il suffit d'énoncer cette supposition pour qu'en apparaisse l'invraisemblance.

Il semble évident, au contraire, qu'une intention religieuse doit expliquer la répétition indéfinie sur les sépultures de compositions presque stéréotypées, empruntées au répertoire artistique de la Grèce, et si l'historien des croyances doit s'enquérir de la teneur et de la forme primitives des fables qu'on ne renonce pas à figurer, cependant, le point important pour la question qui nous occupe est de savoir quelle était la portée qu'on leur attribuait au début de notre ère et qui a assuré leur persistance dans l'iconographie du paganisme impérial. Or, dans la Rome des Césars, aucun esprit cultivé ne prenait plus les récits de la Fable au sens littéral et primitif. Une philosophie largement répandue avait propagé une religion cosmique qui s'accordait avec la science de l'époque : c'était la seule foi des classes élevées, celles dont, à grands frais, les membres ont pu revêtir leurs tombeaux d'une parure artistique. Pour mettre d'accord la rigueur scientifique de ce système panthéiste avec les contes sans contrainte et souvent sans vergogne du polythéisme populaire ou littéraire, il faudra recourir à une échappatoire : l'allégorie. Les traditions sacrées, les imaginations des poètes ne doivent pas être prises au sens propre, qui couvrirait les dieux d'opprobre. Chacun des mythes, prétend-on, doit faire entendre par un détour quelque vérité physique ou morale. Chacun d'eux est une image qui

rappelle la vie de la nature ou la destinée de l'homme. Les rhéteurs ont donné du « mythe » la définition devenue classique : un discours mensonger figurant la vérité (1).

Les théologiens s'étaient depuis longtemps efforcés de concilier les légendes naïves, souvent obscènes ou cruelles du polythéisme avec une conception plus élevée de la divinité. Certains d'entre eux, dont Plutarque se fait souvent le truchement, pensèrent pouvoir sauver le contenu des récits transmis par les générations passées, en suggérant qu'ils s'appliquaient non à des dieux, qu'ils auraient deshonorés, mais à des démons faillibles et imparfaits. Mais, d'autre part, dès que, dans la Grèce ancienne, était apparue la contradiction entre l'idée que les penseurs se faisaient de la perfection divine et les croyances vulgaires, les défenseurs de la tradition, pour répondre aux attaques des philosophes, avaient prêté à ces croyances une valeur symbolique (2). Avec les Stoïciens et les Néo-Pythagoriciens (3) cette méthode d'interprétation prit une ampleur sans précédent. A l'aide d'explications quintessenciées, à force d'étymologies absurdes, ils découvrirent sous les vieilles légendes du passé le contenu de leur propre doctrine. Tantôt on transformera les poètes en docteurs érudits, et l'on retrouvera chez eux toute la physique et la cosmologie du Portique. Tantôt on prêtera aux vieux conteurs des intentions morales ou psychologiques et les dieux ou héros désigneront alors les facultés ou les passions de l'âme. Plus un mythe est incongru ou prodigieux, plus il nous engage à ne pas le prendre à la lettre et à chercher la solution de l'énigme qu'il recèle. Ces fables étranges semblent nous crier elles-mêmes et nous supplier de ne pas nous contenter des apparences mais de sonder leurs profondeurs pour en extraire la vérité cachée (4). Dès lors, un domaine illimité s'ouvrait

(1) Μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδὴς εἰκονίζων ἀλήθειαν : Théon, *Progymn.*, 3 (Spengel,, *Rhetor. Graeci,* II, p. 72); Aphthonius, *Progymn.*, I (*Ibid.*, II, p. 21) ; Suidas s. v. ; cf. Plutarque, *De glor. Ath.*, 4, p. 348 B : Ὁ δὲ μῦθος εἶναι βούλεται λόγος ψευδὴς ἐοικὼς ἀληθινῷ. P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (thèse de Genève), Paris, 1930, p. 181, n. 2, note que cette définition se rattache à un passage de la *République,* p. 377 A ; Cf. *Cratyle,* p. 408 c.

(2) Cf. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* 1905.

(3) Allégorie stoïcienne : Decharme, *l. c.*, p. 270-347, Cf. *infra* p. 6, n. 2 ; — pythagoricienne : *Ibid.*, p. 356 et Armand Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 109 ss. Cf. Jérôme Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure,* Paris, 1927.

(4) Cf. Julien, *Or.* VII, p. 217 c : Ὅσῳ μᾶλλον παράδοξόν ἐστι καὶ τερατῶδες τὸ αἴνιγμα,

à la conjecture et l'ingéniosité de l'esprit hellénique trouva un attrait singulier à dégager des frondaisons touffues d'une mythologie luxuriante tous les enseignements que, croyait-on, des sages inspirés y avaient autrefois dissimulés. L'harmonie était ainsi rétablie entre les vieilles fictions religieuses et les exigences de la raison. Par ce subterfuge, jusqu'à la fin du paganisme, et même au-delà, la subtilité des philosophes s'employa à concilier l'inconciliable (1).

La théologie avait eu, croyait-on, pour premiers fondateurs, Homère et Hésiode. Ce sont eux, dit Hérodote (2), qui ont créé la théogonie, donné aux dieux leurs noms, fixé leurs dignités et leurs métiers, et dessiné leur forme sensible. Rien n'est plus instructif que de voir comment évolua, au cours des siècles, l'opinion qu'on se faisait de leur œuvre. Certains philosophes, qui opposent l'amoralisme de la religion des Olympiens à l'austérité de leur propre éthique, les condamnent sans rémission. On se souviendra des vers de Xénophane (3) : « Homère et Hésiode ont attribué aux dieux tout ce qui, chez les hommes, est un sujet de honte et de blâme, le vol, l'adultère et la tromperie réciproque ». Selon une « Descente aux Enfers » mise sous le nom de Pythagore (4) Hésiode y gémissait enchaîné à une colonne d'airain et à un arbre était suspendu Homère enlacé de serpents : tel était le châtiment de leurs blasphèmes. Sans soumettre le chantre de l'Iliade à d'aussi

τοσούτῳ μᾶλλον ἔοικε διαμαρτύρεσθαι, μὴ τοῖς αὐτόθεν λεγομένοις πιστεύειν, ἀλλὰ τὰ λεληθότα περιεργάζεσθαι. — P. 222 C : Κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ἀπεμφαίνοντες ὅταν οἱ μῦθοι γίγνωνται περὶ τῶν θείων, αὐτόθεν ἡμῖν βοῶσι καὶ διαμαρτύρονται μὴ πιστεύειν ἁπλῶς ἀλλὰ τὸ λεληθὸς σκοπεῖν καὶ διερευνᾶσθαι. Cf. la digression, fort instructive, sur les mythes que le sage n'accepte pas à la lettre, *Or.* V, p. 164 D-170 C et aussi Plutarque, *De Iside,* 20, p. 358. Des exemples de mythes cruels ou scandaleux interprétés symboliquement seront donnés plus bas (p. 18 ss.).

(1) Au IVe siècle, Salluste le Philosophe au début de son petit traité sur les dieux (ch. 3 ss.) justifie l'existence des mythes et les divise en mythes théologiques, physiques, psychiques et matériels ; cf. *Sallustius concerning the Gods,* éd. Nock (1926), p. XLIII, XLVI. Tous les néoplatoniciens sont des allégoristes subtils, en particulier Proclus ; Zeller, *Philos. Gr.*, V⁴, p. 885, n. 4, a recueilli une série de ses interprétations. Au XIe siècle, Psellos suit encore fidèlement ses maîtres antiques dans leurs explications des fables païennes ; cf. Zervos, *Michel Psellos,* Paris 1920, p. 168 ss.

(2) Hérodote, II, 53. Les Stoïciens distinguaient la théologie des poètes, celle des législateurs et celle des philosophes ; cf. *Relig. Orient.* [4], p. 216, n. 25.

(3) Xénophane, fr. 11 et 12 Diels ; cf. Diogène Laërce II, 46 ; VIII, 18. Comparer Héraclite, fr. 56, 57, Diels.

(4) Hiéronyme dans Diogène Laërce, VIII, 21 ; cf. A. Delatte, *Études,* p. 109 ss.

cruels supplices, Platon, on le sait, expulsait ignominieusement de sa République ce corrupteur de la jeunesse (1). Les Épicuriens, dans leur hostilité au paganisme, devaient poursuivre cette polémique et fourbir les armes dont purent se servir plus tard les apologistes chrétiens (2).

Mais, parallèlement à cette tendance exclusive, une autre se développe et finalement s'impose. Des experts moins intransigeants cherchent à concilier la sagesse du Père de la poésie avec le savoir de leur temps. De très bonne heure, des voix autorisées s'élèvent pour le défendre contre ses détracteurs. Dès le VI[e] siècle, Théagène de Rhégium croyait retrouver chez lui les idées des premiers physiciens de l'Ionie (3). A l'époque de Périclès, Stésimbrote de Thasos ouvrit à Athènes une école, où il prétendit approfondir l'interprétation des épopées homériques en y cherchant partout des sous-entendus (ὑπονοῖαι) (4). Pour transformer le vieil aède en prédicateur de morale, il suffisait de considérer ses récits comme des paraboles. Anaxagore semble avoir pris l'initiative de tels accommodements et pour son élève, Métrodore de Lampsaque, les héros épiques sont devenus les représentants des forces de la nature (5). Antisthène, le fondateur de l'école cynique, s'appliqua laborieusement à

(1) Platon, *Rép.*, 398 a ; cf. 378 ss. 386 ss. Stefan Weinstock, *Die platonische Homerkritik und ihre Nachwirkung* (dans *Philologus* LXXXII, 1926, p. 121-153) a retracé avec érudition les vicissitudes de l'interprétation allégorique ou réaliste d'Homère dans l'antiquité. Mais il n'a pas aperçu l'importance de la part prise par les Pythagoriciens dans cette exégèse. Pour la condamnation d'Homère par Platon, qui fut presque aussitôt contredit par Aristote, cf. Weinstock, p. 124 ss. ; Boyancé, *Culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, p. 122 ss. et *infra*, p. 6, n. 1.

(2) Usener, *Epicurea*, fr. 229 et p. 172, 1 ; Héraclite, *Alleg.*, c. 4, c. 79 ; cf. Weinstock, *l. c.*

(3) Diels, *Vorsokr.* I[5], p. 51, fr. 2 ; cf. *Realenc.*, s. v. « Theagenes », n° 9. — Pour l'interprétation allégorique des dieux, identifiés avec des formes naturelles par les φυσικοί, et la transmission de cette doctrine ésotérique comme un mystère réservé à une élite, cf. H. Leisegang, *Festschrift Franz Poland* (*Philologische Wochenschrift*, LII, 1932), p. 246 s.

(4) Sur Stésimbrotos et son école, cf. *Realencycl.* s. v., col. 2463, 60 ss. — Le mot d'abord employé pour ces allégories est ὑπόνοια, celui d'ἀλληγορία n'est pas antérieur à l'époque hellénistique. Cf. Plutarque, *De audiendis poetis*, p. 16 E : Ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις, L'emploi d'ἀλληγορία est déjà fréquent chez Philon, cf. l'index de Leisegang ; noter en particulier, t. V, p. 350, 20 : Ἐν ταῖς καθ' ὑπόνοιαν ἀλληγορίαις ; VI, p. 67, 2 : Δι' ὑπονοιῶν ἀλληγορίαις

(5) Diog. Laërce, II, 11 ; cf. Weinstock, *l. c.*, p. 132. — L'Anaximandre qui est nommé à propos de l'interprétation allégorique d'Homère par Xénoph., *Symp.*, 3, est probablement

ce genre d'apologie, que repoussait Platon (1), et les Stoïciens étendirent encore l'application de cette méthode édifiante (2). Chrysippe surtout se distingua parmi ceux qui, en cherchant partout des sens figurés (3), prétendaient reconnaître dans les vers des deux épopées les préceptes et la physique du Portique. L'école de Pergame, et notamment Cratès de Malle, opposant à la critique philologique, à l'acribie minutieuse des Alexandrins une exégèse autrement hardie, s'imaginait découvrir dans les expressions homériques des allusions voilées aux découvertes de la science la plus avancée, comme celle de la sphéricité du monde et de la terre (4). De même les commentateurs Pythagoriciens aperçurent entre les poèmes homériques et les doctrines du sage de Samos des analogies insoupçonnées ; leur imagination fertile entreprit de métamorphoser le poète à leur propre image et ils s'ingénièrent à extraire de ses vers jusqu'à leur théorie des nombres (5). On retrouve épars dans les gloses des scoliastes et chez les philosophes néoplatoniciens les restes de cet audacieux système de falsification moralisante (6), dont ce livre fournira plus d'un exemple.

On se demandera comment une méthode d'interprétation qui aurait dû paraître absurde à tout esprit doué de quelque sens historique, put se faire aussi largement accepter : c'est qu'elle était conforme à une des conceptions les plus caractéristiques de la religion grecque : celle que les hommes recevaient des dieux des révélations sous une forme obscure et que leur intelligence devait en deviner le secret. Ces dieux parlaient

Anaximandre le jeune, l'interprète des symboles pythagoriciens ; cf. Heidel, *Proceedings of the American Academy*, LVI, 1921, p. 263 s.

(1) Frutiger, *op. cit.* [p. 3, n. 1], remarque que Platon, qui désapprouvait la rationalisation des mythes (*Rép.*, 378 d ; *Phèdre*, 29 b-330 a), ne s'y est livré qu'une seule fois à propos de celui de Dionysos (*Legg.*, 672 a-d) « car l'on ne saurait lui attribuer, à lui personnellement, les procédés analogues qu'il prête à Phèdre et à Pausanias dans le Banquet (*Conv.*, 178 a-c ; 181 a-c) et à Protagoras dans le dialogue de ce nom ».

(2) Sur l'histoire de cette exégèse stoïcienne d'Homère, cf. Carolus Reinhardt, *De Graecorum theologia capita duo*, 1910, p. 3-72 ; Weinstock, *l. c.*, p. 137 ss. ; *supra* p. 3, n. 3, et *infra* p. 7, n. 4.

(3) Cf., p. ex., *infra*, p. 20, n. 2.

(4) Cf. Mette, *Sphaeropoiia*, Munich, 1936 où l'on trouvera le recueil des fragments de Cratès.

(5) Delatte, *Études sur la litt. pythagoricienne*, p. 122. Cf. Philon, *Quaest. in Genesim*, IV, 8, § 250, sur le nombre trois.

(6) Cf. Delatte, *l. c.* ; Boyancé, *Culte des Muses*, p. 122 ss.

par énigmes dans les oracles ; dans les mystères, seuls les initiés apprenaient la vraie signification des « discours sacrés », dont le profane ne saisissait que le sens apparent. L'occultisme mystique semblait magnifier la divinité, dont il imitait la nature, qui se dérobe à nos sens (1). Les vérités essentielles de la théologie étaient dissimulées sous les voiles plus ou moins transparents de mythes, et l'ombre même qui les entourait ajoutait à leur valeur. Elle stimulait la curiosité, excitait l'esprit à la recherche et lui donnait la joie de la découverte. Si l'on a composé des fables sur les dieux et sur l'âme, ce n'est pas pour procurer au lecteur un plaisir frivole, mais pour reproduire la nature elle-même, qui ne s'expose pas dans sa nudité à la vue des hommes, mais se couvre et se revêt d'apparences variées. La compréhension de l'essence des choses est soustraite au vulgaire par des symboles destinés à défendre celle-ci contre une publicité qui en avilirait le prix (2).

Si des philosophes, des historiens, des géographes, doués d'esprit scientifique, ne cédèrent pas ou ne cédèrent qu'en partie à cet égarement, qui prétendait découvrir dans chaque épisode, chaque vers des deux épopées un sens figuré, et s'ils cherchèrent à se maintenir sur le terrain solide de la réalité (3), cependant, depuis le début de notre ère, l'amour de l'allégorie s'imposa de plus en plus. Grâce à elle les diverses écoles purent se flatter de retrouver chacune son système dans les récits épiques (4) et l'on vit Homère exalté jusqu'à l'apothéose. Philon le Juif

(1) Strabon X, 3, 9, p. 467 C (probablement d'après Posidonius) : Ἡ τε κρύψις ἡ μυστικὴ τῶν ἱερῶν σεμνοποιεῖ τὸ θεῖον, μιμουμένη τὴν φύσιν αὐτοῦ φεύγουσαν ἡμῶν τὴν αἴσθησιν. — Sur l'emploi des mythes dans les τελεταί ; cf. les réflexions de Proclus, *In Rempubl.*, II, p. 108, 17, Kroll.

(2) Ces idées n'ont pas cessé d'être exprimées jusqu'à la fin de l'antiquité ; cf. Maxime de Tyr, *Or.* X, 5 ; Julien, *Or.* V, p. 169 D ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 2, 17 ; Proclus, *In Remp.* II, p. 108, 5, ss. — Mêmes pensées chez St Augustin à propos de l'Écriture ; cf. Marrou, *St Augustin et la fin du monde antique*, 1938, p. 488 s.

(3) Sur cette lutte de deux tendances opposées dans l'interprétation d'Homère chez les philosophes jusqu'à Posidonius, cf. Heinemann *Poseidonios metaphysische Schriften*, I, 1921, p. 112 s. ; Weinstock, *l. c.*, p. 128 s., 141 s., qui en suit le développement sous l'Empire jusqu'aux Néo-Platoniciens.

(4) Sénèque écrit non sans ironie à Lucilius, *Epist.*, 86, 5 : « Homerum philosophum fuisse persuadent ... nam modo Stoïcum illum faciunt, virtutem solam probantem et voluptates refugientem et ab honesto ne inmortalitatis quidem pretio recedentem, modo Epicureum laudantem statum quietae civitatis et inter convivia cantusque vitam exi-

et Héraclite le stoïcien s'accordent à reconnaître en lui un hiérophante qui initie les mortels aux mystères du ciel et de la terre, mais dont seuls ceux qui ont une âme céleste peuvent pénétrer les arcanes sublimes (1). Le pythagoricien Aristide Quintilien l'appelle « le prophète du Tout » (2). Lorsqu'on se prit à chercher chez les peuples orientaux l'origine première des sciences et surtout de la théologie, on fit du poète, dont la patrie était ignorée, un « Chaldéen » ou un Égyptien (3). La magie même ne lui était pas étrangère et il connaissait l'action préservatrice des phylactères (4). Le « divin » Homère continua ainsi à être vénéré jusqu'à la fin du paganisme comme le révélateur des plus hautes vérités ésotériques (5). L'Iliade et l'Odyssée sont devenus les livres sacrés du paganisme, leurs chants sont interprétés comme des recueils d'oracles, et les Néo-Platoniciens en citent les vers à l'appui de leurs spéculations comme les Pères de l'Église le font des versets de la Bible. L'opuscule de Porphyre « sur l'antre des Nymphes », offre un modèle achevé de cette méthode exégé-

gentem, modo Peripateticum, tria bonorum genera inducentem, modo Academicum, omnia incerta dicentem. »

(1) Héraclite, *All. Hom.*, 76 (p. 100, 8, Mehler) : Ὁ μέγας οὐρανοῦ καὶ θεῶν ἱεροφάντης Ὅμηρος, ὁ τὰς ἀβάτους καὶ κεκλεισμένας ἀνθρωπίναις ψυχαῖς ἀτραποὺς ἐπ' οὐρανὸν ἀνοίξας. — C. 22 (p. 32, 21) : Τῶν φυσικῶν κατὰ τὰ στοιχεῖα δογμάτων εἷς ἀρχηγὸς Ὅμηρος ἑκάστῳ τινὶ τῶν μετ' αὐτὸν ἧς ἔδοξεν εὑρεῖν ἐπινοίας γεγονὼς διδάσκαλος. — C. 64 (p. 85, 7) : Τεράστιοι μῦθοι δοκοῦσιν, εἰ μή τις οὐρανίῳ ψυχῇ τοὺς Ὀλυμπίους Ὁμήρου τελετὰς ἱεροφαντήσειε. Philon, *De Provid.*, II, 40, trad. Aucher : « Si enim pervenit usque in orbem terrarum gloria Hesiodi et Homeri, in causa fuere sententiae sub rebus comprehensae (= ὑπόνοιαι?) : quorum enarratores quamplures sunt cum admiratione ... omitto quod neque illud paulo ante a te memoratum blasphemiam includit de diis, sed est indicium inclusae physiologiae, cuius non licet apud illos, quorum capita minime sunt uncta, patefacere mysteria. — Les œuvres d'art représentant l'apothéose d'Homère répondent à la même tendance : Bas-relief d'Archélaos de Priène au British Museum (Smith, *Catal, of sculpture*, n° 2191 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 484) ; gobelet d'Herculanum (Reinach, III, p. 76 ; cf. nos *Études syriennes,* p. 78).

(2) Aristide Quintilien, III, 26 (p. 96, l. 7, Jahn) : Ὁ τοῦ Πάντος προφήτης.

(3) *Realenc.*, s. v. « Homeros », col. 2197, 50 s.; cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 248 (add. à 36).

(4) Eustathe, *ad Od.* V, 346 (p. 1544, 1 ss.), à propos du voile de Leucothée : Ἔοικε δὲ εἰδέναι καὶ τὴν φύσιν τῶν περιάπτων ὁ ποιητὴς ὡς δηλοῖ καὶ τὸ φόρημα τοῦ κεστοῦ. Mon attention a été attirée sur ce passage par mon ami M. Carcopino.

(5) Voir Maxime de Tyr, *Or.* XXXII, en particulier c. 2 et c. 4 — Julien, fr. 84 (le sens profond des fables d'Homère n'est accessible que ὀλίγοις τῶν σοφωτέρων).

tique : la description pittoresque d'une grotte s'y change en un docte symbole de la destinée des âmes.

La preuve la plus éclatante des ravages qu'une telle aberration avait causés dans les esprits nous est fournie par les interprètes de Virgile. Des allégoriseurs téméraires prétendirent soumettre l'Énéide au même traitement que les épopées homériques, descendre dans ses profondeurs abstruses, déceler ses intentions cachées. Le poète latin fut ainsi, à son tour, transformé en un théologien et un savant possédant la connaissance des vérités célestes et terrestres. Fulgence le mythographe, dont les écrits devaient jouir d'une autorité singulière durant le moyen-âge, érigea en système ce faux symbolisme (1).

Rien ne pouvait contribuer davantage à vulgariser l'interprétation allégorique de la mythologie que les commentaires homériques. Car Homère était le premier auteur qu'on mît aux mains des enfants, c'est par lui que, de tout temps, commençait l'éducation littéraire (2). La lecture d'épisodes choisis de ses poèmes devait, croyait-on, ennoblir et purifier les jeunes âmes (3). Ainsi l'épitaphe métrique d'un adolescent trouvée à Pesaro, joint-elle la lecture des « vers pieux d'Homère » à l'étude des préceptes de Pythagore (4) :

Dogmata Pythagorae sensusque meavi sophorum
Et lyricos legi, legi pia carmina Homeri.

Par l'école, ce fourvoiement de la raison qui faisait regarder les récits du passé comme une suite ininterrompue de révélations, se propagea au loin, en dehors du cercle étroit des sectes philosophiques. Même un esprit aussi avisé qu'Horace n'y échappe pas et lorsqu'il lui arrive un jour à Préneste de relire l'Odyssée, c'est pour y chercher quelle leçon morale comporte chaque épisode du poème (5).

(1) J. Stroux, *Philologus*, LXXXVI, 1931, p. 360 s.; Marrou, *Saint Augustin*, p. 496 s. — Pétrarque s'inspirait encore de l'allégorisme de Fulgence ; cf. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, 1892, p. 111 ss., cf. 360 ss. Au xv[e] siècle, Cristoforo Landino prétendit tirer de l'Énéide un système philosophique ; cf. Wolf, *Neue Jahrbücher*, XII, 1919, p. 453 ss.

(2) Quintilien, I, 8, 5 ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Educatio », pp. 469, 483. — Même en Occident l'usage voulait qu'on apprît le grec avant le latin ; cf. Marrou, *Saint Augustin*, p. 27 s.

(3) Delatte, *Études*, p. 110.

(4) CIL, XI, 6485 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 434. Pythagore et Homère, maîtres de l'éducation, des enfants ; cf. Lucien, *Pseudomantis*, 33. La philosophie était aussi vulgarisée par l'école ; on trouve même des enfants philosophes ; cf. *infra*, ch. IV.

(5) Horace, *Ep.*, I, 2. v. 1-4.

Les applications d'un symbolisme extravagant ne se limitèrent pas à la mythologie païenne et aux légendes héroïques. Philon d'Alexandrie soumit l'Ancien Testament au même traitement que ses maîtres grecs faisaient subir aux poèmes homériques (1). Les Livres Saints remplis d'une sagesse divine renferment, pour lui, toute vérité, mais comme cette vérité telle qu'elle apparaît à un disciple de Posidonius, ne s'accorde guère avec les conceptions des vieilles Écritures judaïques, il suppose qu'elle s'y dérobe à la vue sous un tissu d'énigmes. En prendre les versets au sens littéral serait une impiété. La Bible n'acquiert toute son excellence que pour les initiés qui en saisissent les sous-entendus et discernent la valeur secrète de chacune de ses expressions. Ils s'élèvent ainsi à la pleine intelligence de sa portée morale, que la foule aperçoit confusément. Cette herméneutique décevante qui, en prétendant dégager un sens spirituel de chaque mot du texte sacré faisait à celui-ci une perpétuelle violence, se transmit à l'école chrétienne d'Alexandrie et s'affirma avec une ampleur magistrale dans les commentaires d'Origène. La méthode chimérique de ce puissant exégète, devait, malgré sa condamnation, exercer une séduction durable, et, même parmi les Latins, les plus grands esprits, un S[t] Ambroise, un S[t] Augustin, n'échappent pas à son atteinte (2).

Ainsi, le symbolisme était triomphant dès le début de l'Empire et des intelligences habituées à chercher des allégories même dans les récits les plus imaginaires des mythographes, devaient à plus forte raison les

(1) Allégories de Philon : Bréhier, *Les idées philos. de Philon d'Alexandrie,* 1908, pp. 35 ss., 243 ss. ; L. Cohn, *Die Werke Philos von Alexandria,* t. III, 1919, p. 3 ss. Comparer aux passages d'Héraclite cités plus haut (p. 8, n. 1) *Quod Deus inmut.*, 13, 61 (II, p. 70 C-W) : Seul peut comprendre les oracles de la Bible (τοὺς ἱεροφαντηθέντας χρησμούς) ceux qui ont été initiés par la vérité (παρ' ἀληθείας μυηθέντες τὰ περὶ τοῦ ὄντος ἀψευδῆ μυστήρια). — Le symbolisme juif ne s'applique pas seulement à l'Ancien Testament, mais aussi à tous les rites du culte de Jérusalem, aux vêtements liturgiques, aux victimes. — Les interprétations allégoriques trouvaient place encore dans le culte des Esséniens ; cf. Philon, *Quod omnis liber*, 12, 82, (t. VI, p. 24) au service du sabat ἐμπειρότατος ... τὰ πλεῖστα διὰ συμβόλων ἀρχαιοτρόπῳ ζηλώσει παρ' αὐτοῖς φιλοσοφεῖται.

(2) Labriolle, *St Ambroise,* 2[e] éd., 1908, p. 163 ss. Marrou, *St Augustin,* p. 488 ss. — M. Marrou, définissant l'exégèse de St Augustin, montre que tout en reconnaissant avec l'école d'Antioche l'importance de l'interprétation littérale, il incline par tempérament vers Origène et se hâte de s'élever du sens propre au sens mystique. — Les excès du symbolisme devaient conduire aux étranges divagations de l'anagogie.

retrouver dans les monuments figurés. Au Ier siècle de notre ère, un dialogue pythagoricien offre le type achevé de ce genre d'interprétation. Le *Tableau de Cébès* (1) explique une peinture placée dans un temple de Kronos comme une image de la vie humaine : elle doit nous enseigner comment, par le renoncement et la purification, nous pouvons faire notre salut. Pythagoricienne aussi, et de la même époque, paraît bien être cette basilique souterraine de la Porte Majeure, où des stucs délicats étendent sur les parois et les voûtes une somptueuse parure, expression artistique des doctrines et des espérances de la secte mystique (2). Hésiterait-on à accueillir cette interprétation du monument romain, il suffira de parcourir les fragments du traité de Porphyre « Sur les statues divines » pour constater à quel degré de subtilité les philosophes poussaient une telle exégèse : la matière, l'attitude, le costume, les attributs des idoles, tout concourt à exprimer, comme une sorte d'écriture figurée, le caractère de puissances cosmiques prêté aux dieux que les images représentent (3).

L'invasion des religions orientales favorisa en Occident cette tendance à l'allégorie. Dans un passage caractéristique de sa polémique contre Celse, Origène relève l'erreur que commettrait un voyageur en Égypte s'il se bornait à s'instruire de la religion du pays en écoutant les fables que répètent les gens du peuple sans en comprendre la portée, et s'il n'apprenait pas ce que la sagesse des prêtres peut enseigner à l'aide des hiéroglyphes sur les choses divines. Puis le polémiste ajoute : « Ce que j'ai dit pour l'Égypte des sages et des gens du commun peut s'observer aussi chez les Perses où certaines cérémonies d'initiation — allusion au culte de Mithra — sont traitées selon la raison par des gens éclairés et exprimées symboliquement pour la foule, et l'on doit dire la même chose des Syriens, des Indiens et de tous ceux qui ont des mythes et des écrits sacrés. » (4).

(1) Croiset, *Hist. litt. gr.*, V, p. 415 ; H. von Arnim, dans *Realenc.*, s. v. « Kebes », p. 102.

(2) J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne* [*supra*, p. 3], Paris, 1927.

(3) Bidez, *Vie de Porphyre*, Gand, 1913, p. 1 ss. (fragments du Περί ἀγαλμάτων).

(4) Origène *Contre Celse*, 12 (I, p. 65, Koetschau) : Ὡς εἴ τις τῇ Αἰγύπτῳ ἐπιδημή-σας, ἔνθα οἱ μὲν Αἰγυπτίων σοφοὶ κατὰ τὰ πάτρια γράμματα πολλὰ φιλοσοφοῦσι περὶ τῶν παρ' αὐτοῖς νενομισμένων θείων, οἱ δ' ἰδιῶται μύθους τινὰς ἀκούοντες, ὧν τοὺς λόγους οὐκ ἐπίστανται, μέγα ἐπ' αὐτοῖς φρονοῦσιν, ᾤετο πάντα τὰ Αἰγυπτίων ἐγνωκέναι, τοῖς ἰδιώταις αὐτῶν μαθητεύσας καὶ μηδενὶ τῶν ἱερέων συμμίξας, μηδ' ἀπό τινος αὐτῶν τὰ Αἰγυπτίων ἀπόρρητα μαθών · ἃ δ' εἶπον περὶ Αἰγυπτίων σοφῶν τε καὶ ἰδιωτῶν, δύνατον ἰδεῖν καὶ περὶ Περσῶν, παρ' οἷς εἰσι τελεταὶ πρεσβευόμεναι μὲν λογικῶς ὑπὸ τῶν

Sous l'Empire, dans les temples où se réunissaient les adeptes des mystères, la plastique et la peinture ne cherchaient plus qu'accessoirement à produire une impression esthétique : la première tâche qu'on leur assignait était d'instruire l'intelligence, de suggérer aux initiés, par des signes sensibles, les doctrines, même les plus abstruses, d'une théologie ésotérique (1). De même l'art des catacombes n'est pas, ou du moins ne reste pas, purement ornemental : les motifs qu'il reproduit sont chargés de sens et doivent rappeler au chrétien les vérités de la foi et les espérances qui lui sont chères, spécialement l'attente du royaume de Dieu. Les symboles dont il use forment un langage mystérieux intelligible aux seuls fidèles, une suite de signes conventionnels qui ne peuvent être déchiffrés sans la communication d'une clef secrète ; ils contiennent un enseignement qu'on ne saisit point, si on ne leur applique un certain canon d'interprétation. Ces peintures d'une facture si médiocre exprimaient, pour les initiés, l'espoir chrétien d'une immortalité bienheureuse, elles traduisaient par des images sensibles les supplications que, dans les prières rituelles, l'on adressait à Dieu pour le salut des défunts. Sur les sarcophages postérieurs à la paix de l'Église, se perpétue la même tradition (2), et jusqu'au moyen âge les peintures, les mosaïques, les vitraux des basiliques continueront à dogmatiser et à évoquer pour les âmes pieuses les mystères du monde suprasensible (3).

C'est donc dans un milieu où le symbolisme était, en philosophie comme en art, un principe généralement accepté, qu'ont été exécutés les bas reliefs des sarcophages et la décoration des tombeaux romains. Comment ces œuvres n'auraient-elles pas obéi à une loi qui était alors partout reconnue ? Le sens de la réalité historique s'étant émoussé, la

παρ' αὐτοῖς λογίων, συμβολικῶς δὲ γινόμεναι [l. γινωσκόμεναι?] ὑπὸ τῶν παρ' αὐτοῖς πολλῶν καὶ ἐπιπολαιοτέρων · τὸ δ' αὐτὸ καὶ περὶ Σύρων καὶ Ἰνδῶν καὶ τῶν ὅσοι καὶ μύθους καὶ γράμματα ἔχουσι λεκτέον.

(1) Cf. nos *Monuments rel. aux myst. de Mithra*, I, p. 219 ss. et passim. ; *Mystères de Mithra*, 3e édit. 1913, p. 237.

(2) Souvent un symbole païen reste usité à l'époque chrétienne avec la même signification, parfois légèrement modifiée (p. ex. les Sirènes, cf. p. 23, n. 1). Il arrive même que les écrivains ecclésiastiques nous l'expliquent plus clairement que les auteurs païens (p. ex. les Saisons comme emblèmes de la résurrection ; cf. *Revue archéologique*, 1916, IV, p. 7). C'est parce qu'une interprétation philosophique avait depuis longtemps transformé le sens et voilé le caractère véritable des figures mythologiques que les fidèles ont pu ainsi les adopter sans scrupule ; cf. p. ex. pour les Dioscures, ch. 1, p. 103.

(3) Bréhier, *L'Art chrétien. Son développement iconographique*, Paris, 2e éd. 1918.

manie d'allégoriser à tout propos et hors de propos était devenue, à Rome comme à Alexandrie, chez les païens comme chez les chrétiens, une habitude invincible de l'imagination. Si l'on considère l'esprit de l'époque où ces œuvres sont nées, on s'étonnera qu'on ait jamais pu contester leur caractère emblématique.

Ce scepticisme s'explique seulement comme le résultat d'une réaction outrée contre les exagérations d'une école qui avait singulièrement abusé du symbolisme. Creuzer avait cru découvrir dans les mystères de la Grèce la tradition occulte d'une antique sagesse et il retrouvait les traces de leurs doctrines ésotériques sur les vases grecs comme sur les reliefs romains (1). Malgré la critique impitoyable de Lobeck, ce système fantaisiste fascina les archéologues jusque vers le milieu du siècle dernier, et, pour l'art funéraire, il trouva son expression la plus caractéristique dans la *Gräbersymbolik* que Bachofen publia à Bâle en 1859 (2). La thèse fondamentale de ce livre est encore que les représentations des sépultures nous ont transmis à l'aide d'images appropriées les conceptions profondes d'une culture primitive, qui fleurissait au premier stade de l'humanité. Les théories préconçues du savant bâlois sont exposées avec une sorte de ferveur mystique, qui se substitue à la critique et fait fi de toute chronologie, spéculations aventureuses, qui ressemblent parfois aux rêveries d'un esprit déréglé. De telles exagérations devaient jeter le discrédit sur l'idée juste et féconde dont ce livre étrange s'inspire, celle que les tombeaux parlent souvent un langage figuré et expriment dans leur ensemble une même doctrine.

La débauche d'hypothèses à laquelle s'étaient abandonnés ces allégoriseurs intempérants, créateurs d'un monde imaginaire, devait être condamnée quand s'affirma la sobre méthode critique des philologues et prévalut l'esprit historique, qui n'admettait que les faits prouvés par des témoignages certains. Par défiance envers une exégèse hasardeuse,

(1) En France, les idées de Creuzer, dont la *Symbolique* fut traduite par Guigniaut, influencèrent notamment les interprétations de Raoul Rochette. Clarac va jusqu'à se demander si les prétendus « strigiles » des sarcophages ne sont pas un emblème de la purification de l'âme (*Musée de sculpture,* II, p. 990, nº 624 ; cf. Marrou, *Mousikos a.*, p. 189).

(2) Bachofen, *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten,* 1859, une réimpression en a été publiée à Bâle en 1925. Les mérites de Bachofen, à qui revient l'honneur d'avoir découvert le matriarcat, ont été relevés par Bernouilli, *Johann Jakob Bachhofen und das Natursymbol*, Bâle, 1924. On prépare en Suisse une nouvelle édition de ses œuvres.

on se détourna de toutes les spéculations sur le sens eschatologique des monuments funéraires et l'on admit implicitement ou expressément que les représentations dont ceux-ci s'ornaient, étaient de simples motifs décoratifs, vides de toute pensée et choisis uniquement pour des raisons esthétiques (1). Mais c'était oublier le fond, pour ne plus s'attacher qu'à la forme, c'était renoncer délibérément à demander à des pierres muettes la cause de leurs rapports avec le monde des morts et la raison d'être de leur destination funéraire.

Une interprétation qui ne s'inquiète que des détails archéologiques de ces œuvres, reste forcément superficielle. « Lorsque je vis pour la première fois au Vatican, raconte Bachofen (2), les sarcophages ornés de scènes du cirque, et que je posai à un archéologue qui m'accompagnait la question de savoir quelle relation ces représentations avaient avec le tombeau et la mort, il se montra fort embarrassé et avoua franchement que l'interprétation artistique s'était peu préoccupée d'élucider ce point, que tout son effort s'était plutôt appliqué à éclaircir les détails, à reconnaître les *carceres*, les obélisques, la *meta*, les parabates, les divers sanctuaires et symboles et qu'elle estimait avoir accompli sa tâche, dès qu'elle avait prouvé l'accord des témoignages conservés avec les représentations des monuments ». Une pareille exégèse n'aperçoit que les arbres et ne voit pas la forêt ; elle s'en tient aux seules apparences et ne pénètre pas jusqu'aux réalités qu'elles dissimulent ; elle fait abstraction des croyances sur l'au-delà et des sentiments intimes, qui nulle part n'ont dû s'exprimer avec plus de force que dans le décor choisi pour la sépulture de parents défunts.

Aussi, dès que l'histoire des religions fut mieux étudiée et mieux comprise, vit-on aussitôt renaître la conviction que les figures et les scènes qui se répètent sur les tombeaux romains avaient trait à la vie future et des ouvrages récents ont orienté les recherches dans des voies nouvelles (3). Mais malgré la valeur que peuvent avoir ces mémoires

(1) Bien caractéristique à cet égard est la page que Friedländer (*Sittengeschichte*, 10e éd. (Wissowa), t. III, p. 303), consacre à la décoration mythologique des sarcophages, en s'inspirant des idées de Petersen (cf. *infra*, note 3).

(2) *Gräbersymb.*, p. 241, éd. 1925. — Bachofen écarte ensuite diverses interprétations qui se présentent à son esprit, mais celle qu'il propose est certainement la plus invraisemblable de toutes. — Sur la signification qu'on attachait à ces représentations du cirque, cf. *Syria*, t. X, 1929, p. 230, et *infra*, ch. IV.

(3) Dans son premier article sur les tombes de la voie Latine (*Annali dell Istituto*, XXXII, 1860, p. 357-409), Petersen a passé en revue l'ensemble des motifs reproduits

ou essais érudits, ils n'échappent pas toujours au reproche qu'on a pu adresser à l'école de Creuzer, d'user d'une méthode arbitraire et de laisser libre carrière aux fantaisies individuelles. Dès qu'on quitte le terrain solide des faits et qu'on cherche aux représentations funéraires des sens mystiques qui ne sont attestés par aucun témoignage ancien, l'archéologie se transforme aisément en une sorte d'art divinatoire, où des esprits ingénieux s'appliquent en vain à résoudre des énigmes insolubles, et les conclusions qu'on y formule atteignent seulement le degré de vraisemblance que peut leur prêter l'éloquence de leurs auteurs.

Si nous ne voulons pas construire des châteaux aériens qui s'évanoui-

sur les sarcophages, *onde conoscere le idee generali che gli antichi avranno voluto esprimere con questo genere di decorazione artistica.* C'est l'étude générale la plus compréhensive qui ait été tentée de ce vaste sujet, mais elle n'est qu'une esquisse, et si le robuste bon sens de Petersen l'a préservé des excès où d'autres se sont laissé entraîner, il se contente souvent de la vraisemblance dans un ordre d'idées où l'invraisemblable est souvent la réalité bien attestée. — Parmi les auteurs plus récents, Macchioro, *Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* (Extr. des *Memorie Acad. Napoli*, I, 1908) a traité en détail des objets, animaux ou figures emblématiques, mais il a exclu de son étude les scènes mythologiques, qu'il regarde comme « *allusive non simboliche* ». C'est aux mêmes motifs de décoration que se limite à peu près le commentaire d'Altmann dans son excellent recueil des *Römische Grabaltäre der Kaiserzeit,* Berlin, 1905. — M[e] Strong *Apotheosis and Afterlife*, 1905, a consacré au « *Symbolism of after life on the late Roman tombstones,* un chapitre (II) qui est la première tentative pour retracer l'histoire de l'allégorie sépulcrale depuis la Grèce jusqu'à Rome et d'en indiquer l'étendue, laquelle n'est peut-être pas assez nettement délimitée. M[e] Strong a appliqué ses principes dans l'explication symbolique des stucs de la Porta Maggiore (*Journal of hell. studies*, XLIV, 1924, p. 65 ss.), qui devaient être interprétés peu après dans le brillant volume de M. Carcopino (*supra* p. 11, n. 2). Drexel, *Römische Mitt.*, XXXV, 1920, p. 120 ss. a montré que sur les monuments de la frontière du Rhin, le choix des mythes n'est pas arbitraire, mais qu'il est dû à leur valeur symbolique pour la vie d'outre-tombe. Cf. sur le même sujet Schröder, *Bonner Jährbücher,* CVIII, 1902, p. 70 ss. [*infra,* ch. III, *passim*] ; Lehner, *Bonner Jährbücher,* CXXIX, 1924, p. 37 ss. et 61 ss. — Robert Eisler, *Orphisch-Dionysische Mysterien-Gedanken in der Christlichen Antike* (dans *Vorträge der Bibl. Warburg*, II), Leipsig, 1925, p. 123 ss., a tenté avec plus d'érudition que de bon sens une explication allégorique des peintures de plusieurs tombeaux romains (Pancratii, Nasonii etc.) ; cf. Strong, *Journal of Roman studies*, XVI, 1926, p. 253 ss. — Parmi les monographies consacrées à un type particulier de représentations, il faut citer les études très fouillées et solidement documentées qu'a publiées Jean Bayet sur *L'Hercule funéraire* dans *Mélanges de l'Éc. de Rome,* t. XXXIX, 1921, p. 220-226 ; XL, 1923, pp. 19-192, et l'excellente thèse de H. I. Marrou sur le Μουσικὸς ἀνήρ, dont nous parlerons dans notre chapitre IV.

ront au souffle de la critique, la seule méthode sûre est de rechercher ce que les anciens eux-mêmes ont pu dire des emblèmes religieux et des scènes mythologiques qu'ils figuraient sur leurs tombeaux. La signification qu'ils leur assignaient ne nous est pas toujours connue, et nous devrons alors nous résigner à pratiquer l'*ars nesciendi*. L'interprétation antique est souvent si inattendue que nous ne pouvons espérer la deviner et que même si par une inspiration géniale nous arrivions à la saisir, elle nous paraîtrait si dénuée de bon sens que nous hésiterions à la proposer. Nous risquons donc de nous égarer dès que nous manquons de textes pour nous guider et notre premier soin doit être de nous assurer si parmi les fragments conservés de l'exégèse mythologique des théologiens, il n'en est aucun qui s'applique à la représentation que nous cherchons à élucider.

Une comparaison tirée du moyen âge illustrera ma pensée. L'assurance illusoire des allégoristes du XIXe siècle rappelle trop souvent ce symbolisme exubérant et biscornu, cette érudition sautillante et désordonnée dont Huysmans a abusé dans sa *Cathédrale*. A ce dilettantisme archéologique s'oppose la vraie érudition. On sait avec quel succès M. Emile Mâle s'est servi du *Speculum* de Vincent de Beauvais pour rendre intelligibles ces encyclopédies de pierre que forment les sculptures des grandes églises du XIIIe siècle. Pareillement, à l'époque romaine, il a existé une théologie de l'art, une science philosophique des images sacrées, mais des livres qui l'exposaient nous n'avons conservé que de pauvres fragments. Il faut souvent en rechercher les restes épars dans les commentaires verbeux des néo-platoniciens, dans les œuvres polémiques des apologistes chrétiens, dans les gloses tardives des scoliastes médiévaux. C'est en retrouvant l'exégèse allégorique que les Stoïciens et les Pythagoriciens avaient imaginée de la mythologie, celle qu'avaient adoptée les prêtres des mystères introduits en Italie, que nous saisirons le sens profond de ce grand cycle de représentations dont les restes parsèment les nécropoles du monde romain.

Des exemples feront mieux saisir quel secours peuvent nous apporter les textes des mythologues antiques dans notre effort d'interprétation. Un des sujets favoris des auteurs de sarcophages est le mythe de Phaéthon (1) et l'on n'aperçoit pas tout d'abord la relation qui peut

(1) Ces sarcophages ont été classés et publiés par C. Robert, *Sarkophagr.*, III, 3, pl. CVIII-CXV, n° 332-350. Tous sont de l'époque romaine. Ce mythe ne s'est pas encore trouvé sur des tombeaux grecs. — Cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. « *Phaethon* », col. 2197.

existir entre les croyances eschatologiques des Romains et la légende de l'aurige présomptueux qui, ayant prétendu conduire le char du Soleil, paya de sa vie sa témérité (Pl. II, 1). Dirons-nous que cette fable rappelle le châtiment soudain dont la Némésis divine frappe l'outrecuidance et la chute profonde de ceux qui se sont hissés au faîte des honneurs (1)? Mais quel rapport cette moralité aurait-elle avec le sort des défunts ? Irons-nous jusqu'à supposer qu'on choisissait cette légende pour décorer les tombes de ceux qui avaient péri victimes de quelque accident de voiture ? La platitude d'une telle explication n'effrayerait peut-être pas ceux qui se refusent à voir sur les pierres sépulcrales aucune allusion à la vie future. En réalité, ce décor suggérait des pensées plus vastes et plus hautes. Nous savions depuis longtemps que les Stoïciens avaient reconnu dans les récits mythiques du déluge de Deucalion et de la course de Phaéthon, qui incendie la terre avant d'être frappé lui-même par la foudre de Zeus, l'image du cataclysme qui a ravagé et de la conflagration qui doit détruire notre terre, dans cette vie éternelle du grand Tout, où l'eau et le feu prédominent alternativement au bout de chaque période cosmique (2). Mais récemment nous avons appris davantage : une découverte faite à la frontière de Germanie et qui illustre un discours de Dion Chrysostome, nous a révélé que le mythe de Phaéthon, avec son interprétation stoïcienne, avait été adopté dans les mystères de Mithra et déjà rapproché par les Mages d'Asie Mineure de leurs propres croyances sur la fin du monde (3). Quand les temps seront révolus, Mithra descendra du ciel sur la terre pour donner l'immortalité aux hommes ressuscités, qui devront traverser un fleuve de feu, avant que soit consumé l'univers. Ces croyances, qui offrent une remarquable affinité avec celles que gardèrent les chrétiens, jouissaient d'une grande faveur, et les idées eschatologiques qu'éveillait la vieille fable hellénique, détournée de son sens naturel, furent manifestement le motif de la prédilection que lui témoignèrent les décorateurs de sarcophages.

Si l'exégèse stoïcienne et son adoption par la théologie des mystères nous font saisir la portée eschatologique de la course de Phaéthon, c'est une allégorie pythagoricienne qui nous fournira la clef d'une autre scène

(1) Julien, *Or.* II, p. 83 D.

(2) Cf. *infra*, ch. I, où (p. 74 ss.), nous reviendrons sur la fable de Phaéthon.

(3) Behn, *Das Mithrasheiligtum von Dieburg*, 1928, p. 17 ss. ; cf. *Revue de l'Histoire des Religions*, CIII, 1931, p. 33 ; Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p. 92 ; II, p. 147, n. 4.

fréquemment reproduite (1) : la lutte de Marsyas et d'Apollon (Pl. I, 1). La légende fameuse du joueur de flûte phrygien qui ayant osé rivaliser avec le dieu lyricine, fut vaincu dans un concours, attaché à un pin et écorché vif, semble peu propre à inspirer de pieuses pensées sur l'au-delà et nous chercherions en vain à en deviner le sens caché, si un texte positif ne nous l'indiquait. Le musicographe Aristide Quintilien nous apprend que, pour les Pythagoriciens, ce mythe symbolisait la victoire de la lyre, instrument divin, qui transporte les âmes vers le ciel, sur la flûte, qui excite les passions impures (2). Les accords de la lyre à sept cordes, reine des instruments, étaient en effet pour cette secte l'écho terrestre de l'harmonie des sphères (3). Cette faible imitation de la symphonie cosmique suffit à éveiller dans nos âmes le souvenir du concert enivrant qu'elles ont entendu avant de descendre ici-bas (4). Les sons de la

(1) Les sarcophages sont réunis par Robert, *Sarkophagrel.*, III, 2, pl. LXIII-LXIX, n°s 196-215. Le mythe de Marsyas est reproduit dans le monde hellénique comme à Rome. Ici, la même légende a inspiré aussi les décorateurs de tombeaux ; cf. Jahn, *Berichte Sächs. Gesellschaft Wiss.*, 1869, pl. 3, 4 = Reinach, *Rép. des peintures,* p. 30, n°s 1-4. — On la retrouve aussi parmi les stucs de la basilique de la Porte Majeure : Bendinelli, *Monumenti Antichi,* XXXI, 1926, pl. XXIV ; cf. Carcopino, *La basilique pythag. de la P. M.*, p. 133 ss., p. 386 ss.

(2) Aristide Quintilien, II, 19 (p. 66, 25 ss. Jahn). L'interprétation du mythe paraît être ancienne. Dans un développement sur la musique, où il s'inspire manifestement de doctrines pythagoriciennes, Platon exclut de sa république les joueurs et fabricants de flûtes et y admet la lyre et la cithare, puis il ajoute (*Rép.*, III, 10, p. 399 E) : Οὐδὲν καινὸν ποιοῦμεν κρίνοντες τὸν Ἀπόλλω καὶ τὰ τοῦ Ἀπόλλωνος ὄργανα πρὸ Μαρσύου τε καὶ τῶν ἐκείνου ὀργάνων. Pythagore lui-même se servait de la lyre et condamnait les flûtes : Jamblique, *V. Pyth.*, 111. — C'est cette signification du mythe de Marsyas qui explique sa présence sur les petits côtés de sarcophages des Muses ; cf. *infra,* ch. IV.

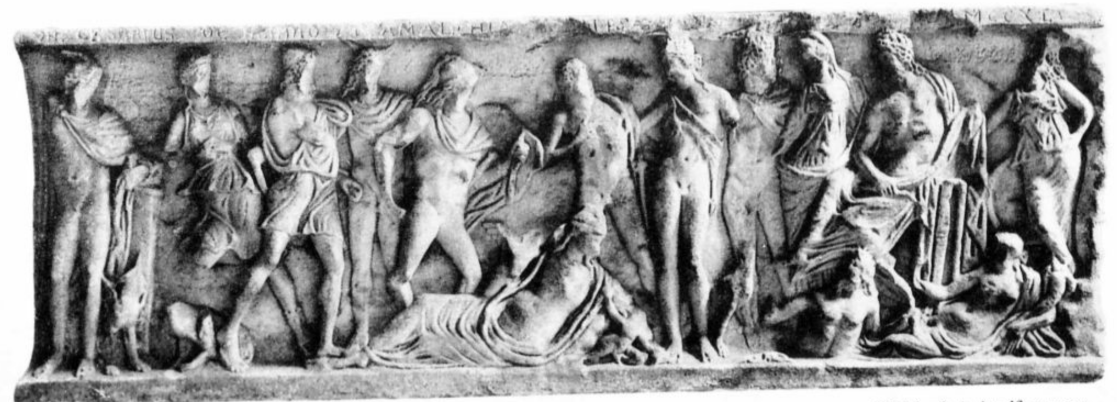
(3) Sur l'harmonie des sphères, cf. *infra* ch. IV (Muses).

(4) Le plus ancien témoignage qui nous soit parvenu sur les effets de la lyre est, croyons-nous, celui de Cicéron, *Somn. Scip.*, V. 3 « Quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum » (le ciel étoilé). Cf. Alexandre d'Ephèse (*Realenc.* s. v., n° 85) dans Héraclite, *Alleg. Hom.*, c. 12 ; Philon, *De opif. mundi,* 42, § 126 (I, p. 43, C.-W.) : Λύρα μὲν γὰρ ἡ ἑπτάχορδος ἀναλογοῦσα τῇ τῶν πλανητῶν χορείᾳ τὰς ἐλλογίμους ἁρμονίας ἀποτελεῖ σχέδον τι τῆς κατὰ μουσικὴν ὀργανοποιίας ἁπάσης ἡγεμονὶς οὖσα. Cf. *Leg. Alleg.*, 1, 5, § 14 (p. 64 C.-W.). — Plus tard les témoignages se multiplient : Quintil., *Inst. Or.*, 1, 10, 12 (postea lyra imitatus Pythagoras) ; Lucien, *Astrol.*, 10 ; Censorin, 13 ; Nicomaque de Gérasa, *Enchir.*, c. 3 (dans Jahn, *Musici script.*, p. 241 ; cf. *ibid*, p. 271). Oracle dans Porphyre, *De philos. ex orac.*, p. 138 Wolff = Eusèbe, *Prép. év.*, V, 14 (où l'invention est attribuée à Ostanès ; cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* II, p. 286



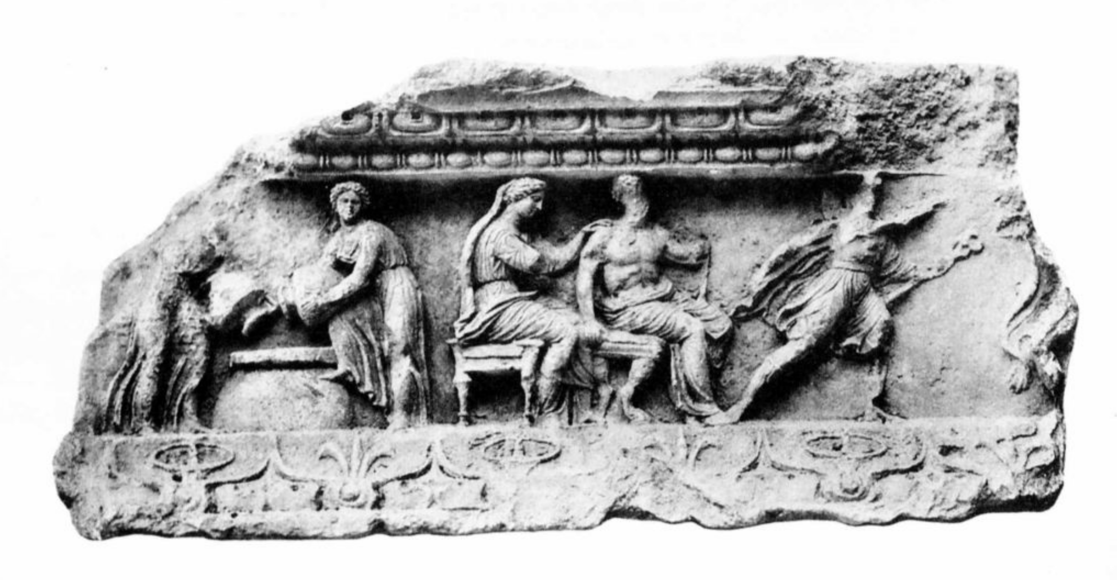
Cliché Giraudon 1052

1 - Apollon et Marsyas. Sarcophage du Louvre.



Cliché pris à Amalfi en 1930

2 - Amours d'Arès et d'Aphrodite. Sarcophage d'Amalfi.



3 - Les Danaïdes. Pluton et Proserpine. Hermès, Hercule.
Bas-relief de Tarente. Glyptothèque de Munich.

lyre purifient l'homme en le détachant des soucis matériels et provoquent en lui un tel ravissement que l'amour divin, dont il est saisi, le transporte dans les cercles éthérés et cette extase lui apporte un avant-goût de la félicité qu'il éprouvera, lorsque son âme, affranchie de la matière, s'envolera vers les astres. Pour caractériser cette aspiration mystique, cette nostalgie du ciel éveillée par la lyre, imitatrice de la suave harmonie des sphères, les anciens usent d'expressions qui marquent la passion la plus violente (1). On comprendra dès lors les sentiments que devait éveiller chez des spectateurs à qui de telles idées étaient familières, la vue du triomphe d'Apollon sur Marsyas. Les Pythagoriciens avaient étendu leur symbolisme jusqu'aux détails de la scène représentée. Le flûtiste vaincu, suspendu à un arbre au-dessus du fleuve de Célènes est pour eux l'atmosphère qu'agitent les vents et qu'obscurcissent les ténèbres, séjour des âmes impies, tandis qu'Apollon rappelle la sérénité de l'éther, où règne ce dieu lumineux (2). On voit comment les théologiens

n. 5) ; Théon de Smyrne, p. 139 Hiller ; scholie d'Aratus, 269; Macrobe, *Sat.*, I, 19, 15; — Apollon jouant de la lyre à sept cordes devient pour les néoplatoniciens le soleil, raison du monde, conduisant le chœur des planètes (Macrobe, *Somn. Sc.*, II, 3, 3 ; *Sat.*, I, 19, 15 ; Proclus, *In Tim.*, II, 208, 9 Diehl ; Ps. Ausone, III, 20, p. 412 Piper). — Cf. *infra* p. 23, n. 1, ce qui est dit des Sirènes, et notre ch. IV (Muses).

(1) Cf. Philon, *De Somniis*, I, 6, 36 (III p. 212 C.-W.) : Ἧς (ἁρμονίας), εἰ συνέβαινε τὴν ἠχὴν εἰς τὰς ἡμετέρας φθάνειν ἀκοάς, ἔρωτες ἂν ἀκάθεκτοι καὶ λελυττηκότες ἵμεροι καὶ ἄπαυστοι καὶ μανιώδεις ἐγίνοντο οἶστροι, ὡς καὶ τῶν ἀναγκαίων ἀπέχεσθαι τρεφομένους ...ὡς οἱ μέλλοντες ἀπαθανατίζεσθαι δι' ὤτων μουσικῆς τελείας ἐνθέοις ᾠδαῖς. Un passage parallèle se trouve dans les *Quaestiones in Genesim*, III, 3 (p. 173 Aucher) : « Perfecta musica ex motu stellarum harmonice cooptata... excitat insaniam in auribus, et indomitam voluptatem afferens animo facit ut contemnatur cibus et potus atque fame mortem approperante fere moriamur ob cupidinem cantus [*Phèdre*, 259 C] ... perfectissima et summa harmonia praedita atque vere coelestis musica attingens instrumentum auris cogit insanire ac divinare. Cf. aussi Proclus, *In Remp.*, I, p. 57, 10 Kroll. — Sur l'amour des choses célestes éveillé par la musique, cf. Plutarque, *Quaest. conv.*, IX, 14, 6, p. 745 E, et sur la musique et les âmes en général, A. Delatte, *Études sur la litt. Pythagoricienne,* 1915, p. 262 ; Boyancé, *Culte des Muses*, p. 172 ss., 178 ss.

(2) Nous reviendrons sur ce texte ch. II, 2[e] partie (au début). Il s'accorde avec l'opinion pythagoricienne que l'atmosphère proche de la terre est l'enfer, où sont châtiées les âmes coupables. — Au contraire les monuments de la Grèce classique, à l'époque où l'on situait les Enfers dans le sein de la terre, donnent une autre signification au jeu de la lyre. A. Delatte, *La musique au tombeau* (dans *Revue Archéol.* 1913, I, p. 318 ss.) a dressé une longue liste de lêcythes blancs où de stèles portant des musiciens jouant de cet

en transformant un conte barbare en une parabole édifiante l'avaient fait entrer dans le répertoire des sujets funéraires.

S'il est vrai que plus un mythe est choquant, plus il exige qu'on le moralise en lui découvrant un sens occulte, cette nécessité, affirmée par les anciens (1), ne s'applique pas moins aux œuvres des artistes qu'à celles des poètes et l'on pourrait citer des exemples singuliers de pareils sauvetages. A l'aide de la cosmologie stoïcienne, Chrysippe avait pris plaisir à donner d'un tableau obscène, qui se trouvait à Samos, une explication qui lui fut beaucoup reprochée (2). Mais cette exigence morale n'était nulle part plus impérieuse que dans la sculpture funéraire, et si celle-ci a pu figurer des fables licencieuses, c'est certainement grâce à une interprétation qui leur enlevait leur inconvenance. Sinon, leur frivolité ou leur grivoiserie eussent semblé une atteinte portée à la majesté de la mort. On connaît par l'Odyssée (3) le conte facétieux où est narrée la mésaventure d'Arès et d'Aphrodite, comment, surpris par Héphaistos dans sa couche, ils furent immobilisés par lui sous un filet invisible et comment tous les Olympiens, appelés à grands cris, furent saisis d'un rire inextinguible en contemplant les amants en si fâcheuse posture. La scurrilité de cette histoire scabreuse, réprouvée par Platon (4), n'a pas empêché les auteurs de sarcophages de la reproduire (5), et ils n'ont pas répugné à mettre en scène les dieux assistant à ce constat d'adultère (Pl. I, 2). Évidemment, ils ne prenaient pas Homère à la lettre. Ces vers égrillards avaient trouvé parmi les

instrument. Il montre que ces musiciens représentent le mort se livrant dans l'Hadès au plaisir favori des bienheureux. Cette opinion a été généralement adoptée ; cf. Marrou Μουσικὸς ἀνήρ, p. 154 et p. 250 s. et *infra*, ch. IV sur les Muses.

(1) Cf. *supra*, p. 3, note 4.

(2) Chrysippe, fr. 1074 Arnim ; cf. fr. 1071-1073. Ce tableau représentait Ἥραν ἀρρητοποιοῦσαν τὸν Δία et le philosophe s'était complu à interpréter longuement cette *fellatrix* comme la matière absorbant les principes générateurs pour la création de l'univers (ἡ ὕλη παραδεξαμένη σπερματικοὺς λόγους εἰς κατακόσμησιν τῶν ὅλων).

(3) *Odyssée*, VII, 265 ss.

(4) Platon, *Rép.*, 390 C.

(5) Pl. I, fig. 2, d'après une photographie prise à Amalfi, = Robert, *Sarkophagr.*, III, 2, pl. LXXII, n° 193 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 2, n. 1-3. Les petits côtés représentent Arès et Aphrodite se serrant la main en présence d'Éros et d'autre part la Louve romaine, qui est un symbole fréquent de l'éternité (*infra*, p. 92, n. 1). Deux autres sarcophages, reproduisant la même scène, mais d'une composition différente, sont publiés par Robert, pl. LXXII a, nos 194-195.

théologiens des commentateurs subtils qui, recourant à l'astronomie, virent dans l'union d'Arès et d'Aphrodite la conjonction des planètes Mars et Vénus (1). A d'autres exégètes la physique fournissait une explication plus plate : Arès était le fer, Héphaistos le feu, Aphrodite l'éclat passager et pour ainsi dire adultère que prenait le feu échauffé (2). Ou bien encore le mythe contenait une leçon de cosmologie : Aphrodite était l'amitié (φιλία) et Arès la discorde (νεῖκος) qui, selon Empédocle, produisent l'association et la dissociation de toutes choses dans la nature (3). Les Néo-Platoniciens aussi se sont préoccupés de cette aporie homérique et Proclus a composé de froides dissertations sur le sens d'Arès, qui, pour lui, représente les oppositions de l'univers, d'Héphaistos, artisan de la création du monde sensible, et d'Aphrodite, qui est la beauté nécessaire aux œuvres de l'un et de l'autre (4). Mais rien de tout ceci n'explique qu'une scène aussi peu édifiante ait pris place sur un tombeau. Comme c'est d'ordinaire le cas, l'interprétation pythagoricienne nous livre la clef de l'énigme. Usant d'une expression empruntée aux Orphiques (5), les Pythagoriciens comparaient à un filet (δίκτυον) le réseau qu'en traversant les cercles planétaires tissait autour d'elle-même l'âme qui descendait s'incarner (6). Tel est donc le sens des rets tendus par Héphaistos, qui tiennent unis Arès et Aphrodite. Le dieu est le corps, que sustente le sang, la déesse l'âme, que saisit l'amour de son enveloppe charnelle (7), Héphaistos le démiurge, qui lie l'âme au corps (8). Ainsi la pensée que rendait sensible aux yeux la

(1) Plutarque, *De audiend. poet.*, 3, p. 19 E ; Eustathe, p. 1597, 60 (= 298, 41) donne une autre explication astrologique.

(2) Eustathe, p. 1397, 63.

(3) Pseudo-Plutarque, *De vita Homeri*, 100, p. 1137 ; Eustathe, p. 1397, 53 (III, p. 33).

(4) Proclus, *In Rempubl. Plat.*, I, p. 141 Kroll ; cf. p. 136 s. ; *In Timaeum*, I, p. 147 D (I, p. 27, 17 ss. Diehl) ; p. 169 C (II, p. 98, 9 Diehl).

(5) Cf. Kern, *Orph.*, fr. 26 : Ὁμοίως γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ ; cf., p. 297, n. 10.

(6) Aristide Quintilien, II, 17 (p. 64, l. 25 Jahn) : Δεσμούς τινας ἐκ τούτων αὕτη τῶν κύκλων... δικτύου τρόπον διαπλέκουσα (ἡ ψυχή). Cf. Diog. Laërce, VIII, 31 et *infra*, ch. 1, p. 112, n. 3.

(7) Cf. Numénius, fr. 47 Leemans = Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 10 (appetentiam corporis) ; Cl. Mamert, II, 3 = Philolaüs, fr. 22 (*Vorsokr.* I [5], p. 149, 3) : « Diligitur corpus ab anima, quia sine eo non potest uti sensibus » ; Aristide Quintilien, II, 17 (p. 63, 19 Jahn) : Τοῦ σώματος ἐφιεμένη (ἡ ψυχή).

(8) Aristide Quintilien, II, 17 (p. 64, 8 s.) : Τὴν μὲν ψυχὴν Ἀφροδίτην, τὴν δὲ σωματικὴν φύσιν διὰ τὸ τὴν ὑπόστασιν ἔχειν ἐν αἵματι καλῶν Ἄρεα, τοιούτοις τισὶν δέσμοις αὐτὴν ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ

sculpture funéraire est celle, si souvent exprimée, que l'âme durant cette vie est une prisonnière, que la mort libère de sa captivité dans la matière (1).

Nous pourrions multiplier les exemples et indiquer comment l'enseignement de l'école, et l'explication morale d'Homère favorisèrent la diffusion des sujets tirés des légendes épiques. Les épisodes de la guerre de Troie et les merveilleuses aventures de l'Odyssée ont été pour l'art funéraire une mine inépuisable, qu'il a largement exploitée (2). Achille, pour avoir préféré à une longue et paisible existence les périls et les peines d'une carrière courte et glorieuse, s'était rendu digne d'être élevé au rang des héros immortels (3). Comme Hercule, Ulysse était, pour les Stoïciens, l'exemple de l'homme qui a supporté sans défaillance de durs labeurs, méprisé la volupté, triomphé des plus terribles épreuves et ainsi mérité l'apothéose (4). Il serait aisé de relever dans les compo-

συνεῖρχθαί φησιν, ὃν Ἥφαιστον ὀνομάζει. Héphaistos reste le démiurge pour Proclus, *In Rempubl.*, I, 126, 20 Kroll ; cf. 141, 16. — Mon ami M. Carcopino me fait observer qu'on avait imaginé une interprétation analogue de l'épisode de Calypso retenant Ulysse dans son île : Eustathe ad *Odys.* I, 51 (p. 1389, 41 ss.) : Μεταπλάττουσι δὲ αὐτὴν (Καλυψώ) τῇ ἀλληγορίᾳ εἰς τὸ καθ' ἡμᾶς σῶμα, ὡς συγκαλύπτουσαν ἐντὸς δίκην ἐλύτρου τὸν ψυχικὸν μάργαρον · ἥτις καὶ αὐτὴ κατεῖχε τὸν φιλόσοφον Ὀδυσσέα ὡς ἄνθρωπον ἐνδεδεμένον σαρκί.

(1) Cf. p. ex. Cicéron, *Somn. Scip.*, 3 : « Hi vivunt qui e corporum vinclis tanquam e carcere evolaverunt ». Cf. Boyancé, *Etudes sur le Songe de Scipion*, 1936, p. 126.

(2) Cf. Robert, *Sarkophagreliefs*, t. II.

(3) Cette idée fait comprendre la prédilection que montre l'art funéraire pour l'épisode d'Achille à Skyros, où le héros renonce à une vie oisive et efféminée au milieu des filles de Lycomède, pour saisir ses armes et courir au combat. La scène est reproduite non seulement sur les sarcophages (Robert, II, p. 21 ss., pl. VI-XX), mais aussi dans le grand tombeau peint de Palmyre (Farmakowski, *Izvestija* de *l'Inst. russe de Constantinople*, VIII 1903, pl. XXVI ; Chabot, *Choix d'inscr. de Palmyre*, 1922, pl. XIV. ; cf. nos *Fouilles de Doura-Europos*, 1927, p. 166). — Le tombeau des Pancratii sur la voie Latine est décoré de scènes tirées du cycle épique. Eisler, *Orphisch-Dionys. Mysteriengedanken* (dans *Warburg Vorträge*, 1922, Berlin, 1925, p. 123 ss.) les interprète comme : 1° le jugement de Paris. — 2° Priam demandant à Achille le corps d'Hector. — 3° Admète conduisant un char attelé d'un lion et d'un sanglier. — 4° Héraklès sur l'Olympe. M. Eisler en tente une interprétation symbolique. Cf. Wadsworth, *op. cit.* (*supra*, p. 1, note 2).

(4) Sénèque, *Dial.*, II, 2, 2 : « Ulixen et Herculem Stoici nostri sapientes pronuntiaverunt, invictos laboribus et contemptores voluptatis et victores omnium terrarum. » cf. Horace, *Ep.*, 1, 2, 18 ss. ; Maxime de Tyr, XXXII, 9. — Héroïsation d'Ulysse : Roscher *Lex.*, s. v. « Odysseus », p. 630. — Sur l'épisode de Circé, cf. *infra*, p. 24, n. 1.

sitions empruntées au cycle épique la marque certaine de ces idées stoïciennes ou pythagoriciennes. Ainsi, si l'épisode d'Ulysse que les Sirènes tentent en vain de séduire par leur chant (1) ou celui de Circé,

Sur le caractère de *l'Hercule funéraire,* symbole d'immortalité, cf. Bayet, *Mél. Ecole de* Rome, XXXIX, 1921, p. 233 ss. (*infra*, p. 28, n. 3) et ce qui est dit *infra,* ch. IV, de l'héroïsation du sage.

(1) L'épisode d'Ulysse et des Sirènes fut adopté par l'art chrétien d'après les modèles païens (Robert, II, n[os] 140 ss. et pl. LII ; Wilpert, *Gli sarcofagi cristiani,* pl. XXIV-XXV, CCXXII ; cf. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, p. 173 ss. ; Weichert, *Seelenvogel,* 1902, p. 205) et il apparaît antérieurement à l'Empire sur les urnes étrusques (Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 456-3). L'interprétation courante de ce mythe est celle qui assimile Ulysse, se faisant attacher au mât pour ne pas se laisser entraîner à sa perte par les chants mélodieux des Sirènes, au sage qui n'écoute pas les sollicitations des plaisirs trompeurs et funestes (Horace, *Ep.* I, 2, 23 ; *Sat.*, II, 3, 14 ; Sénèque, *Ep.*, 31, 2 ; Porphyre, *V. Pyth.*, 39 ; Aristide Quintilien, II, 19 etc.) et c'est cette interprétation que les écrivains ecclésiastiques ont adoptée, en la christianisant parfois (p. ex. St Jérôme *In Esaiam*, VI, 14 (P. L. XXIV, 246 B) : « Sirenae requiescant in delubris voluptatis, quae dulci et mortifero carmine animas pertrahunt in profundum ut, saeviente naufragio, a lupis et canibus devorentur » ; cf. *ibid.* XII, 44 (p. 423 B) ; Weichert, *l. c.*). Mais elle ne peut s'appliquer au sarcophage païen le plus intéressant de toute la série (Robert, II, pl. LII, n° 140). On y voit successivement : a) Hermès saisissant le défunt, couvert d'un voile, au milieu de sa famille éplorée ; b) Ulysse et les Sirènes ; c) Hercule descendant aux Enfers, dont l'entrée est gardée par Cerbère, et précédé d'un Satyre et de Ménades, rappelant la béatitude que lui a assurée son initiation (Robert) ; d) Les Danaïdes. L'épisode des Sirènes se place donc ici après la mort et avant le moment où l'âme atteint les joies éternelles symbolisées par l'apothéose d'Héraklès (cf. Bayet, *l. c.*, p. 239 ss.). Jahn (*Archäol. Beiträge*, 1847, p. 283) a conjecturé que l'épisode d'Ulysse échappant aux Sirènes était compris comme une indication que la Mort n'est pas invincible. Mais la vraie signification nous est donnée par Plutarque, *Quaest. conviv.*, IX, 14, 6 : Αἵ γε δὴ Ὁμήρου Σειρῆνες οὐ κατὰ λόγον ἡμᾶς τῷ μύθῳ φοβοῦσιν. ἀλλὰ κἀκεῖνος ὀρθῶς ᾐνίττετο τὴν τῆς μουσικῆς αὐτῶν δύναμιν οὐκ ἀπάνθρωπον οὐδὲ ὀλέθριον οὖσαν, ἀλλὰ ταῖς ἐντεῦθεν ἀπιούσαις ἐκεῖ ψυχαῖς, ὡς ἔοικε, καὶ πλανωμέναις μετὰ τὴν τελευτὴν ἔρωτα πρὸς τὰ οὐράνια καὶ θεῖα, λήθην δὲ τῶν θνητῶν ἐμποιοῦσαν κατέχειν καὶ κατᾴδειν θελγομένας · αἳ δὲ ὑπὸ χαρᾶς ἕπονται καὶ συμπεριπολοῦσιν κ. τ. λ. Pour les Pythagoriciens, que suit Platon (*Republ.*, 617 B), à chacune des huit sphères célestes préside une Sirène et leurs chants conjugués en forment l'harmonie (Jamblique, *V. Pyth.*, 133 ; Proclus, *In Remp.* II, 68, 6 ss. ; 236, 20 ss. Kroll ; cf. A. Delatte, *Études*, p. 133 et Philon *Quaest. in Genes.*, III, 3, p. 172). Dès lors, on avait pu interpréter naturellement l'épisode des Sirènes comme s'appliquant aux âmes qui, après la mort, errent dans l'atmosphère et qui, charmées par l'harmonie des sphères, sont saisies d'un amour divin et montent joyeusement vers les cieux. Si l'on se souvient de ce symbolisme antique, la composition de notre sarcophage devient parfaitement claire. a) Au moment du décès,

changeant en animaux les compagnons du héros (1), ont été admis dans le répertoire des sujets funéraires, c'est qu'on en avait imaginé des interprétations non seulement morales mais eschatologiques.

Nous n'entendons pas affirmer cependant que tout ne soit qu'allégorie dans l'art funéraire de l'Empire. Même dans les compositions qui sont l'expression figurée d'une croyance philosophique ou religieuse, il ne faudrait pas prétendre retrouver dans le moindre détail l'application d'un symbolisme minutieux. Le goût personnel de l'artiste, l'influence des modèles imités ont concouru à donner aux représentations diverses la forme sous laquelle elles s'offrent à nous. Les auteurs de sarcophages notamment ont travaillé d'après des cahiers de dessins, qui circulaient dans les ateliers, et se transmettaient au loin (2). C'étaient souvent de médiocres praticiens qui ne se hasardaient guère à abandonner la tradition, sauvegarde contre leur maladresse. Par commodité et par prudence ils reproduisaient ainsi, sans innover, des représentations imaginées autrefois par les anciens maîtres grecs. Ou bien, lorsqu'ils faisaient preuve de plus d'indépendance, ils se laissaient guider par leur

Hermès, le dieu psychopompe, s'empare de l'âme, b) celle-ci entend l'harmonie des sphères et est attirée vers le ciel, c) elle pénètre dans le séjour des bienheureux et participe à leur félicité, d) à la béatitude des initiés (Héraklès) s'oppose le supplice des Danaïdes ἀμύητοι (Rohde, *Psyche* I[4], p. 326 ; Carcopino, *Basilique*, p. 280 ss.) — C'est, semble-t-il, comme déités assurant le salut du sage et non comme maîtresses d'une fausse culture, opposée à celle des Muses (Marrou, *op. cit.*, p. 252 s.), qu'on représente les Sirènes portant le pallium des philosophes et tenant un *volumen*. Cf. *infra*, ch. IV.

(1) La représentation de Circé, qui transforme en animaux les compagnons d'Ulysse, apparaît sur les urnes cinéraires étrusques (Roscher, *Lexik.*, s. v. « Kirke », col. 1198, 60 ss. ; cf. Reinach, *Rép. rel.*, III, 456, 2), mais il semble qu'elle n'ait jamais été reproduite sur les sarcophages romains. Toutefois M. Eisler, *op. cit.* [p. 15 note], p. 170, a voulu reconnaître dans un tableau de la tombe des Nasonii, les animaux de Circé, à qui Hermès rend leur forme humaine, mais l'interprétation est douteuse. L'explication morale du mythe de Circé est ancienne et très répandue (Horace, *Ep.* I, 2, 20 ; Héraclite, *All. Hom.*, 72, etc ; cf. Roscher, col. 1196), mais les Pythagoriciens en avaient imaginé une autre (Plut., *Vita Homeri*, 125, Porphyre dans Stobée, *Ecl.*, I, 49, 60. Cf. Eisler, p. 171) : Circé est le cercle de la génération, la métempsychose, qui oblige les âmes des insensés à s'enfermer dans des corps d'animaux, tandis qu'Ulysse est l'homme qui, ayant obéi à sa raison, échappe à cette nécessité. — Pour l'interprétation psychique de l'épisode de Calypso, cf. *supra*, p. 21, n. 8.

(2) Cf. p. ex. Ch. Morey, *The sarc. of Claudia Antonia Sabina* (*Sardis*, V, part. I), 1924, p. 59 s. ; Michon, *Revue biblique*, 1913, p. 8, à propos du sarcophage de Tourmous-'Aya.

sens esthétique et ajoutaient des accessoires dont la valeur était purement ornementale.

Toutefois les scènes et figures mythologiques devant s'entendre désormais dans une acception très différente de celle que leur attribuaient les premiers artistes qui les avaient représentées, l'idée nouvelle qu'elles devaient suggérer ne fut pas sans provoquer quelque modification dans leur composition. Des personnages s'y introduisent, des particularités les distinguent, dont la présence ne devient intelligible qu'en se plaçant au point de vue de ceux qui ont repris ces vieux thèmes en les modifiant. Des scènes, en apparence sans connexion, sont reliées en réalité par une pensée générale qui les domine toutes, et l'unité de l'œuvre apparaît dès qu'on saisit cette intention. Nous aurons l'occasion, au cours de ces recherches, de constater souvent cette vérité (1).

Nous touchons ici à une des difficultés principales de ces recherches délicates : un phénomène bien connu de la transmission des symboles est le changement que subit leur signification au cours du temps et c'est pourquoi, rigoureusement, on ne devrait interpréter ce genre de monuments figurés qu'à l'aide de témoignages contemporains. Telle scène n'a pas suggéré aux sujets d'Alexandre ou des diadoques les mêmes pensées qu'à ceux des Antonins, et l'évolution des idées qui s'y manifestent a accompagné celle de la religion elle-même. Les allusions à l'immortalité deviendront plus habituelles à mesure que la foi en une survivance de l'âme sera plus assurée. Le symbolisme funéraire peut se rapporter à la vie passée du mort comme à sa vie future et les habitudes des anciens à cet égard n'étaient pas très différentes de celles des modernes. En parcourant nos cimetières nous pouvons observer comment aujourd'hui encore les souvenirs et les regrets de ce qui fut se mêlent aux espérances de ce qui doit être. Nos épitaphes se bornent parfois à célébrer la carrière et les mérites du défunt, à exprimer la douleur qu'a causée aux survivants sont départ ; parfois au contraire, elles manifestent l'assurance qu'il participe à une vie meilleure et l'espoir qu'il sera réuni dans le séjour des élus à ceux qu'il chérissait. De même, les sculptures de nos tombeaux rappelleront ce qu'a accompli durant sa vie celui qui n'est plus — surtout s'il a joué quelque rôle en ce monde — ou elles chercheront à perpétuer ses traits par un buste ou un médaillon ; ailleurs au contraire des images comprises de tous, un ange levant un doigt vers le ciel, une statue de l'Espérance,

(1) Cf. *infra*, ch. I (Dioscures), ch. IV (Muses) etc.

quelque scène tirée des Livres Saints, évoqueront la foi en la résurrection ou l'attente d'une béatitude éternelle.

La même juxtaposition d'idées et de sentiments se retrouve dans les inscriptions et la décoration sépulcrales des Romains. Une foule d'épitaphes, même à l'époque impériale, ne font aucune allusion à l'au-delà. Pour beaucoup d'esprits, la seule immortalité certaine était alors celle qu'on conservait dans la mémoire des hommes, et l'on s'efforçait sur les tombes, construites souvent le long des routes fréquentées, de rendre présentes aux générations futures l'apparence extérieure et les occupations habituelles de celui qui y reposait (1). Le monument du boulanger Eurysacès à la Porte Majeure est connu de tous (2), et les bas-reliefs représentant un artisan exerçant son métier sont nombreux (3). De même, si nous voyons se livrer sur un sarcophage luxueux une bataille de Romains contre les barbares, nous supposerons naturellement qu'il a contenu les restes de quelque général, qui avait conduit les légions à la victoire (4). C'est ainsi que déjà sur le célèbre sarcophage dit d'Alexandre, les combats entre les Grecs et les Perses alternent avec des chasses au cerf, à la panthère et au lion, rappelant ainsi les deux sports favoris de la noblesse asiatique. Ailleurs, ce seront les qualités morales de plus modestes personnages que devront montrer aux yeux les emblèmes de sa sépulture. Une stèle trouvée à Sardes (5) nous

(1) Cf. notre *Afterlife*, p. 19, p. 57 et *infra* ch. IV, début.

(2) Reinach, *Rép. Rel.*, III, p. 236.

(3) A Rome, p. ex., stèles de deux couteliers et d'autres artisans : Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 404 ss. ; Altmann, *Grabaltäre*, p. 245 ss. — Une liste des stèles et cippes représentant des métiers a été dressée par Gummerus, *Arch. Jarbuch*, 1913, p. 63-126. Pour les sarcophages, cf. Marrou, *op. cit.*, p. 189, n. 32 ss. — Les bas-reliefs funéraires du nord de la Gaule font aussi revivre à nos yeux, avec une singulière puissance d'évocation, toute la société de l'époque. Nous en avons parlé, *Comment la Belgique fut romanisée*, 1914, p. 84 ss.

(4) P. ex. au Musée des Thermes, Helbig, *Führer*[3], n. 1317 ; au Musée du Capitole, *Ibid.* n° 772 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, 330, 3 ; 331, 1 ; cf. 205 etc.

(5) David Robinson, *Anatolian Studies pres. to Sir W. Ramsay* ed. by Buckler et Calder, Manchester, 1923, p. 345 ss. et pl. XI. (La pierre est reproduite *infra*, ch. IV).

Τεῦ δ' ἕνεκ' ἐν στάλᾳ γλυπτὸν κρίνον ἠδὲ καὶ ἄλφα
βύβλος καὶ τάλαρος τοῖς δ' ἔπι καὶ στέφανος·
Ἡ σοφία μὲν βίβλος, ὁ δ' αὖ περὶ κρατὶ φορηθεὶς
ἀρχὰ[ν] μανύει, μουνογόναν δὲ τὸ ἕν,
εὐτάκτου δ' ἀρετᾶς τάλαρος μάνυμα, τὸ δ' ἄνθος
τὰν ἀκμάν, δαίμων ἅντιν' ἐληΐσατο.

montre, sculptés à côté de la figure de la « stéphanophore » Ménophile, un paquet de volumes liés, un panier, un lys et plus bas un grand A. L'épitaphe métrique nous donne la clef de ces hiéroglyphes : « Le livre représente la sagesse de Ménophile, la couronne qui ceint sa tête est l'insigne de sa dignité, le chiffre A montre qu'elle fut enfant unique, la corbeille est l'indice de sa vertu bien réglée et la fleur est sa jeunesse, qu'un démon a ravie. »

Rien dans tout ceci qui fasse allusion à la récompense réservée dans



Fig. 1. — Apothéose d'Héraklès.
Amphore d'Apulie. — Musée de Bruxelles.

une autre existence à tant de vertu. Nous sommes ici au Ier siècle avant notre ère. Beaucoup de familles alors ne croyaient pas à une vie future, ou n'y croyaient que faiblement. Mais à mesure que se répandit une espérance destinée à devenir vers la fin du paganisme une foi qui ne comptait plus guère d'incrédules, on la voit s'affirmer plus fréquemment et dans les inscriptions et dans la décoration qui y est jointe.

Chose curieuse, ou plutôt naturelle, car l'immortalité céleste n'a jamais supplanté entièrement dans le souci des hommes l'immortalité terrestre, parfois l'art funéraire combine les scènes tirées de la vie quotidienne des défunts, à des représentations mythologiques d'un symbolisme trans-

parent. Ainsi, sur le célèbre monument d'Igel (1), une série de tableaux réalistes rappellent le commerce de drap qui avait enrichi la famille des *Secundini*, tandis que des groupes, comme celui de Ganymède enlevé par l'aigle (2) et de l'apothéose d'Hercule (3), manifestent la croyance que l'âme de ceux dont le mausolée contient la dépouille mortelle, est montée vers le ciel.

Souvent dans la pensée de ceux qui les ont rapprochés, les deux espèces de tableaux ne sont pas simplement juxtaposées : un lien moral les unit. Celui qui a bien rempli sa tâche en ce monde, surtout s'il exerce un rude métier, comme celui de soldat, a mérité un sort bienheureux dans une vie meilleure. La morale pythagoricienne enseignait que l'homme qui a peiné ici-bas en est récompensé par un repos délicieux dans son existence d'outre-tombe, mais celui qui s'est adonné à la paresse et à la volupté, est châtié dans l'autre monde et n'y trouve aucune quiétude. Certaines compositions de nos stèles funéraires s'inspirent de cette opposition (4).

Ainsi, si une partie des représentations sépulcrales rappellent l'existence passée ou les mérites et les vertus de ceux qui s'en sont allés, d'autres font allusion au sort qui est réservé aux élus dans l'au-delà. Cette allusion est parfois d'une évidence telle que les moins clairvoyants ne peuvent manquer de l'apercevoir. Déjà à l'époque grecque, l'art funéraire représentait parfois des scènes des Enfers, où les ombres étaient jugées par Pluton et Proserpine, et participaient aux joies élyséennes,

(1) Dragendorf et Krüger, *Das Grabmal von Igel*, 1924, p. 94 s. ; Espérandieu, V, nº 5268. — Drexel, *Röm. Mitt.*, XXXV, p. 83 ss. admet une influence mithriaque sur les croyances des *Secundini* de Trèves, ce qui n'est pas improbable ; cf. *infra*, ch. II.

(2) Ganymède enlevé par l'aigle, cf. *infra*, ch. I, p. 97.

(3) L'apothéose d'Héraklès est la figure et la garantie de celle des justes ; cf. les
remarques de Bayet, *Mél. Ec. Fr. de Rome*, XXXIX, 1921, p. 244 s. et Mᵉ Strong, *Apotheo-*
sis, p. 226 s. — Sur les antécédents grecs de ce caractère d'Héraklès, vainqueur de la mort,
cf. Mingazzini *Le rappresentazione vascolari del mito dell'apoteosi di Heraklès* (dans
Mem. Accad. Lincei, série VI, t. I, 1925) p. 484 et passim. Nous reproduisons le décor
d'une grande amphore d'Apulie conservée au Musée du Cinquantenaire de Bruxelles ; cf.
Mayence, *Corpus vasorum*, (Belgique 45), fasc. I, IV D b, 1. « Le héros est monté sur
un quadrige à côté d'Athèna ... (près d'elle) une chouette plane portant une couronne. Le
quadrige est précédé d'une Nikè portant un candélabre et suivi d'une autre Nikè portant
le bouclier et la lance d'Athèna. Dans le registre inférieur, Dionysos et Ariane. » Cf.
ce qui est dit *infra*, ch. II, au sujet du monument d'Igel.

(4) Cf. *infra*, ch. V.

ou étaient livrées aux châtiments du Tartare (1). De même au temps Romains, des fresques de caveaux mortuaires nous montrent les bienheureux admis dans les prairies fleuries des Champs Elysées (2), tandis qu'ailleurs les images traditionnelles des habitants du sombre royaume des Morts (3), Charon, le nocher du Styx (4), les Danaïdes remplissant

(1) Notre planche I, 3, reproduit un beau fragment de la frise d'un *naïskos* funéraire provenant de Tarente et conservé à la Glyptothèque de Munich (*Arch. Anzeiger*, 1914, col. 355 ; Wolters, *Antike Denkmäler*, III, p. 35 et pl. XL). Au centre, trônent Hadès et Perséphone. A droite les Danaïdes vident des hydries dans un pithos ; à gauche Hermès s'avance rapidement vers Héraklès entraînant Cerbère (ce groupe a presque entièrement disparu). Cf. P. Wuilleumier, *Tarente*, Paris, 1940, p. 298 s. et pl. XII, 1. — Ces motifs reproduits à Tarente doivent être rapprochés du décor des vases à représentations infernales de l'Italie méridionale cf. Albizzati, *Dissert. Pont. Accad. Rom. di Archeologia*, série 2, XIV, 1920, p. 147-232. — Un bas-relief de Rhodes, qui paraît dater de la première moitié du IIe siècle avant notre ère, nous montre le jugement du mort, le maître d'école Hiéronymos, par Proserpine et Pluton, et des images des bienheureux, de Némésis (?) etc. cf. Hiller von Gärtringen et Robert, *Hermès*, XXXVII, 1902, p. 121 ss. ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 51, 4 ; Ruhl, *De mortuorum iudicio*, Giessen, 1903, p. 96 ss. et ma note *Syria*, t. X, 1929, p. 235, n. 4.

(2) P. ex. les fresques souvent reproduites d'un hypogée voisin de la Catacombe de Prétextat, qui figurent la défunte Vibia conduite par Mercure devant les juges infernaux, puis introduite par son « bon ange » dans les Champs Elysées, où elle prend part au banquet des bienheureux : Garucci dans *Mélanges d'Archéol.* de Cahier et Martin, IV, 1854, p. 1 ss. ; Wilpert, *Pitture delle Catacombe*, II, pl. 132-133 ; Reinach, *Rép. peint.*, p. 9 ; 18, 258. — Une fillette transportée dans les Champs Elysées, devenus le paradis des enfants, fresque de la voie Triomphale à Rome : Bendinelli, *Notizie degli Scavi*, 1922, p. 433 ss. (reprod. *infra*, ch. IV) ; Lehmann-Hartleben, *Archäologischer Anzeiger* (Jahrbuch. Inst.) 1926, p. 106 ss. — Comparer un couvercle de sarcophage du Musée du Capitole où l'on voit successivement les adieux des époux, Mercure psychopompe, Proserpine et Pluton, les défunts implorant les Moires : Reinach, *Rép. rel.*, III, 187 ; Dölger *Ichthys*, IV, pl. 265-266 ; cf. *ibid.* pl. 267 : Mercure conduisant la morte à Pluton.

(3) Un curieux sarcophage que j'ai vu à Rome chez un marchand d'antiquités, figurait dans une série de tableaux séparés par des colonnes : a) les Danaïdes, b) Oknos, c) Cerbère, d) un personnage un pied sur une roue (Némésis ? Kairos ?), e) un personnage ailé tenant une balance et une torche, f) une *larva* d'une maigreur squelettique, appuyée sur une torche renversée. Cf. Calzone, *Bollettino d'Arte*, II, 1908, fasc. 3.

(4) Charon et sa barque. Cippe funéraire à Milan, Reinach, *Rép. rel.*, III, 60, 1. — Urne cinéraire de Iulia Pietas, CIL VI, 20609. — Charon recevant les ombres d'Égisthe et de Clytemnestre, petit côté d'un sarcophage du Latran : Robert, *Sarkophagr.*, II, pl. LIV, n° 155 a. Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 279 ; cf. *ibid*, III, p. 358.

un vase percé (1), Oknos tressant une corde, dont son âme ronge le bout (2), ou les supplices des grands pécheurs, Tantale, Sisyphe, Ixion (3) continuent à être reproduits par le pinceau et par le ciseau. Les fables d'Hercule arrachant Alceste aux Enfers (4), d'Orphée (5) ou de Lao-

(1) Danaïdes. Cf. *supra* p. 23 n. 1 ; 29 n. 1 et 3 et pl. 1, 3. — Columbarium de la villa Campana : Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 233, 3 ; cf. III, p. 358, 2. — Autre columbarium : *Rép. peintures*, p. 182, 5. — Les Danaïdes se retrouvent parmi les stucs de la basilique de la Porte Majeure ; cf. Bendinelli, *Mon. Antichi*, XXXI, 1926 ; Carcopino, *Basilique pythag.*, p. 131 s., 280 ss., où l'on trouvera l'interprétation que les anciens donnaient de ce mythe. Cf. Rohde, *Psyche*, I[4], p. 326 s. (= tr. franç., p. 603) ; Lucrèce, III, 1003 ss., avec la note de Heinze. — Pour sa véritable origine, cf. Schaeffer, *Revue archéol.*, XIV, 1939, p. 68 s., à propos des jarres à fond percé trouvées à Ras-Shamra.

(2) Oknos : Peinture d'Ostie, aujourd'hui au Latran : Helbig, *Führer*, II[3], n° 1237; cf. *infra*, n. 5. — Columbarium de la villa Doria-Pamfili : Reinach, *Rép. peintures*, p. 199, cf. 200. — Stucs d'un columbarium à la vigne Campana : Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 333, 3 ; cf. *ibid.* 358. — Cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. « Oknos » col. 823 ss. et le bas-relief cité plus haut, p. 29, n. 3. Bachofen a consacré une dissertation étonnante à ce sujet funéraire (*Oknos der Seilenflechter*, réimprimé à la suite de la *Gräbersymbolik*, Bâle 1925, p. 303 ss.) — Sur l'origine ou du moins l'interprétation pythagoricienne de la fable d'Oknos, cf. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme*, Neufchâtel, 1922, p. 78 ss.

(3) Ixion, Sisyphe et Tantale. Petit côté du sarcophage de Protésilas cité p. 31, n. 1. — Mausolée d'El-Amrouni : Berger, *Revue Archéol.*, XXVI, 1895, p. 71 ss. — Sur l'interprétation morale donnée à ces supplices par ceux qui plaçaient l'Enfer sur cette terre, cf. Lucrèce, III, 978 ss. et notre article *Revue de philologie*, XLIV, 1920, p. 230 ss. — Plutarque De facie Lunae, 24, p. 937 E, fait allusion à une autre interprétation, proposée par ceux qui faisaient de la lune le séjour des morts ; cf. *infra* ch. III.

(4) Hercule et Alceste. Sarcophages : Robert, III, pl. I-VI, n[os] 22-35. Avec Orphée et Eurydice, sur le mausolée d'El-Amrouni : Berger, *Revue Archéol.*, XXVI, 1895, p. 79. — Peintures de divers tombeaux romains : Reinach, *Rép. peintures*, p. 187. Pour celui des *Nasonii*, cf. Eisler, *op. cit.* [p. 1, n. 2], p. 159. — Particulièrement important est le sarcophage d'Ostie, aujourd'hui au Vatican (Amelung, *Sculpt. Vat.*, Mus. Chiar., n° 179 et pl. 45 = Robert, *Sarkophagr.*, III, 1, p. 31 ss., pl. VII, n° 26), qui a contenu les restes de Gaius Julius Euhodus et de sa femme Métilia Acté, prêtresse de la *Magna Mater* à l'époque des Antonins (CIL XIV 371). Alceste est représentée sous les traits d'Acté et Admète sous ceux d'Euhodus, son époux. La fable grecque doit ici rappeler les idées de rédemption et d'immortalité enseignées dans les mystères de Cybèle, comme l'a vu Graillot, *Culte de Cybèle*, 1912, p. 207, n. 3. Ceci est corroboré par la fresque de la catacombe de Vibia (*supra*, p. 29, n. 2), où la défunte est conduite vers Pluton et Proserpine par *Mercurius nuntius* et *Alcestis*. Les morts obtiennent le sort bienheureux des héros dont ils ont imité les vertus.

(5) Orphée et Eurydice : Peinture d'Ostie, aujourd'hui au Latran : Helbig, *Führer*[3],

damie (1), retrouvant et reperdant Eurydice ou Protésilas, de Pluton enlevant Proserpine (2) se rapportent évidemment aussi au destin des âmes après le trépas.

Mais certainement sous les Césars les artistes pas plus que les poètes ne prétendaient croire ou faire croire à la réalité historique de ces vieux récits. Leurs compositions conventionnelles doivent rappeler au spectateur les idées adventices qu'on s'était accoutumé à y rattacher. Elles font allusion à certaines croyances sur la vie d'outre-tombe qui étaient familières à ceux qui les considéraient.

Si l'on embrasse du regard l'ensemble des motifs reproduits par l'art funéraire des Romains, on ne peut manquer d'être frappé d'un fait, c'est combien est petit, proportionnellement, le nombre de ceux dont nous parlions, c'est-à-dire où l'on voit représentées les figures dont l'imagination des Grecs avait peuplé l'Hadès. La différence éclate aux yeux si l'on compare cet art à celui des Étrusques, où les monstres de l'Orcus apparaissent si souvent sur les urnes cinéraires et sur les parois des grottes sépulcrales. La raison en est qu'au début de notre ère, dans les milieux éclairés, les croyances d'autrefois sur le voyage des ombres, la barque de Charon, les juges infernaux et le Tartare ne trouvaient plus aucune créance (3). La critique rationaliste, en ridiculisant ces lugubres chimères, avait ruiné leur crédit. Ceux qui cherchaient à étayer la tradition ne pouvaient le faire qu'en usant d'un symbolisme, en réalité révolutionnaire, qui altérait profondément son caractère. Seules, d'autres doctrines eschatologiques avaient prise alors sur les esprits. Lorsqu'on cessa de croire que les ombres descendissent dans une vaste cavité creusée dans les entrailles du sol, assez spacieuse pour contenir la multitude des âmes bienheureuses, récompensées dans les Champs Elysées, et des réprouvés, châtiés dans le Tartare, des thélogiens astronomes imaginèrent d'abord de transférer l'Hadès sous le globe terrestre suspendu au centre de l'univers, dans l'hémisphère inférieur, celui des ténèbres et de la mort opposé à l'hémisphère supérieur, domaine de la clarté et de la vie.

III, n° 1237 ; Paschetto, *Ostia.*, 1912, p. 465 ; cf. Altmann, *op. cit.*, p. 228. — Mausolée d'El-Amrouni : Berger, *Revue Archéol.*, XXVI, 1895, p. 71 ss.

(1) Protésilas et Laodamie : noter surtout le remarquable sarcophage du Vatican : Helbig, *Führer* I 3, n° 385 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 391. — Cf. Robert, *Sarkophagrel.*, III, 3, n° 423 ss. — Cf. Stace, *Silves,* II, 7, 122, avec les notes de Vollmer.

(2) Cf. *infra,* ch. 1, p. 95, n. 1.

(3) Cf. notre *Afterlife,* pp. 18, 83, 181.

C'est cette croyance dont nous étudierons dans notre premier chapitre le développement et l'expression plastique. Mais les progrès de la cosmographie, qui avait inspiré cette théorie eschatologique, révélèrent bientôt son absurdité et elle n'eut qu'un succès passager et une diffusion assez limitée.

Une conception différente devait s'imposer à l'époque romaine. Les Néo-Pythagoriciens et des Stoïciens éclectiques, comme Posidonius, en avaient été les prédicateurs. Ils s'accordaient à penser qu'après le décès les âmes ne s'engouffraient pas dans les profondeurs de la terre. Parcelles des feux de l'éther, d'où elles étaient descendues, elles remontaient vers les astres divins, qui se meuvent éternellement dans les cieux, après s'être purifiées de leurs souillures en traversant les espaces sublunaires. Les Champs Elysées, les fleuves infernaux, les îles des Bienheureux étaient situés dans les corps ou les zones célestes. Des théologiens ingénieux transposèrent ainsi toutes les notions de l'ancienne mythologie, et en respectant les noms consacrés par la religion et la poésie, ils opérèrent un grand bouleversement dans les idées. La croyance à l'ascension des âmes pieuses vers les astres, aux épreuves qu'elles doivent subir en s'élevant à travers l'atmosphère, fut adoptée sous l'Empire dans tous les mystères qui se propagèrent en Occident, même par ceux qui primitivement ne la partageaient pas (1) et elle devint ainsi peu à peu la foi commune de tous les païens.

Cette foi est celle dont, à cette époque, nous devons nous attendre à trouver l'expression dans la décoration des tombeaux. Conformément aux habitudes du temps, l'art funéraire respecte les formes traditionnelles, héritage d'un passé glorieux et vénérable, mais il verse dans les vieilles outres un vin nouveau. En offrant aux yeux l'image d'antiques légendes souvent représentées avant elle, cette sculpture invitait à y voir ce que l'école et la religion apprenaient alors à y chercher, et l'enseignement qu'on prétendait tirer de ces mythes est l'unique raison qui ait assuré leur survivance dans l'art. Pour pénétrer la signification qui s'y attachait, il faut retrouver celui que le symbolisme philosophique leur avait imposé, et rechercher en particulier les allégories des premiers apôtres de la foi nouvelle, de ces Pythagoriciens qui, combinant les doctrines du penseur de Samos avec celles de Platon, son disciple supposé, avaient créé une théologie que les sages d'autrefois, affirmaient-ils, avaient enseigné sous le voile de paraboles et de symboles (2).

(1) Cf. *Afterlife*, p. 39.

(2) Nous n'avons pas à exposer ici l'ensemble du système néopythagoricien, ni à

Nous exposerons donc d'abord dans chaque chapitre, la doctrine professée par ces philosophes sur un article déterminé, puis, après avoir formulé leur croyance aussi exactement que possible, nous chercherons quelle fut son influence sur certaines compositions qui apparaissent sur les monuments funéraires. Ce livre ne prétend pas épuiser un sujet immense, ni résoudre tous les problèmes que posent une longue suite de sculptures et de peintures, où il faudrait distinguer ce qu'ont inspiré concurremment l'art, la littérature, la philosophie et la religion. Cet essai voudrait simplement, après avoir défini une méthode, montrer par

faire connaître l'histoire de la secte dans le monde romain. Nous rappellerons seulement que, en dehors de la sculpture funéraire, les inscriptions témoignent du regain de faveur dont elle jouit sous l'Empire. En Asie Mineure, l'on peut suivre la transmission de ses doctrines d'Apollonius de Tyane jusqu'à Alexandre d'Abonotichos ; cf. notre article *Revue de l'histoire des rel.*, LXXXVI, 1912, p. 202-210 et Caster, *Etude sur Alexandre le faux prophète de Lucien*, Paris, 1938, p. 9, 13, 100. — Une pierre tombale de Philadelphie nous fournit un précieux témoignage sur sa morale (Keil et von Premerstein, *Reise in Lydien*, 1910, p. 34, n° 55, fig. 28 et le commentaire de Brinkmann, *Rhein. Mus. für Phil.*, LXVI, 1911, 616 s. ; cf. *infra*, ch. v. — Beaucoup plus douteuse est l'influence pythagoricienne qu'on a été tenté d'admettre pour une autre inscription de Philadelphie (Dittenberger, *Syll.* [3], n° 985) formulant les prescriptions morales imposées par Agdistis, et où la déesse Mnèmè est nommée avec onze autres divinités ; cf. Weinreich, *Sitzungsber. Akad. Heidelberg*, XVI, 1919, p. 36. Egalement douteuses sont les traces de pythagorisme qu'on a voulu reconnaître dans une autre épitaphe de Phrygie, *Suppl. Ep. Gr.*, VI, 210. — Sur une statue de Cybèle, découverte à Pergame, avec une notation de la *tétraktys* ; cf. *infra*, ch. III (Lune). — Une épitaphe trouvée à Panticapée (1[er] siècle avant ou après J.-C.) et commentée par Bikerman, *Journal of the Warburg Institute*, II, 1939, p. 368-374, me paraît être celle d'un sage pythagoricien, teinté d'orphisme :

Οὐ λόγον ἀλλὰ βίον σοφίης ἐτυπώσαο δόξαν
　αὐτοδαὴς ἱερῶν γινόμενος κριμάτων,
Εὕδων οὖν, Ἑκαταῖε, μεσόχρονος ἴσθ' ὅτι θᾶσσον
　κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες καμάτων.

A Rome, la Basilique de la Porte Majeure est un monument insigne de la vie religieuse des conventicules pythagoriciens et elle a fourni à M. Carcopino l'occasion d'esquisser toute l'histoire de l'école en Italie (*La basilique pythagoricienne*, p. 169 ss.) A Pesaro un enfant dit de lui-même dans son épitaphe *dogmata Pythagorae sensusque meavi sophorum* (CIL, XI, 6435 = Bücheler, n° 435 ; cf. *supra*, p. 9). — En Afrique, à Thugga, un professeur de littérature, mort à 36 ans, exprime ce chiffre sacré (ἡ καλουμένη τετρακτὺς τὰ ἓξ καὶ τριάκοντα μέγιστος ὅρκος, Plut., *De Iside*, 75, p. 381 F) par la périphrase *vixit nmuerum in se de analogia Pythagorae primarium* (Bücheler, *Carm. epig.*, 107).

quelques exemples la possibilité de l'appliquer. Il aura atteint son but, s'il réussit à faire saisir le sens profond de certains sujets, dont on n'avait donné jusqu'ici aucune explication satisfaisante.

LE SYMBOLISME FUNÉRAIRE

CHAPITRE PREMIER

LES DEUX HÉMISPHÈRES ET LES DIOSCURES

I. — Les enfers dans l'hémisphère inférieur.

Les vieux mythes helléniques qui racontaient la descente des ombres dans le royaume souterrain de Pluton, la traversée du Styx dans la barque de Charon, la sentence prononcée par les trois juges des Enfers, les châtiments infligés aux impies dans le sombre Tartare et les récompenses réservées aux bienheureux dans la pure lumière des Champs Elysées, avaient perdu tout crédit dès l'époque hellénistique. Attaquées et ridiculisées non seulement par les Épicuriens, qui niaient la survivance de l'âme, et les Péripatéticiens, qui admettaient tout au plus celle de la raison, ces fables avaient été combattues même par les Stoïciens et les Néo-Pythagoriciens, pour qui l'esprit qui nous anime était un souffle ardent, de même nature que l'éther où baignent les astres du ciel (1). La critique philosophique avait détruit la foi en cette mythologie infernale pour tous les esprits cultivés. Callimaque, poète savant, raille dans

(1) Cf. sur tout ceci notre *Afterlife in Roman Paganism*, 1922, p. 76 s. — Polémique de Posidonius contre les fables des supplices infernaux ; cf. Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, IX, 70.

l'épitaphe bien connue de Charidas (1) : « O Charidas que sont les choses d'en bas ? — Obscurité profonde — Quoi de la remontée des ombres ? — Mensonge — Et Pluton ? — Une fable — Nous sommes perdus. »

Aussi, ceux à qui répugnait ce scepticisme radical et qui restaient attachés à l'espoir d'une vie d'outre-tombe, furent-ils amenés à transporter celle-ci dans une région du monde plus vaste que les entrailles de la terre, dont les cavernes semblaient trop restreintes pour contenir la multitude infinie des morts. Parmi les doctrines qui jouirent alors de quelque faveur, parce qu'elles semblaient mieux répondre aux exigences de la science, la plus proche des opinions antérieures et qui en est pour ainsi dire un élargissement, est celle qui situe les Enfers dans l'hémisphère inférieur (2).

L'idée que le séjour des morts occupe un des deux hémisphères est une conception de prêtres-astronomes. Elle est inséparable de la cosmologie qui se représente le ciel étoilé comme une sphère solide, entourant la terre pareillement sphérique (3), immobile au centre de l'univers. La combinaison de ce système cosmique avec les croyances relatives à la vie d'outre-tombe est étrangère à la Grèce ancienne et à plus forte raison à l'Italie primitive. Elle appartient à l'eschatologie à demi-religieuse, à demi-savante de l'Orient, et l'on ne se trompera pas en rattachant à la grande invasion de l'astrologie chaldéo-égyptienne sa diffusion dans le monde hellénique. L'astrologie, en effet, en a maintenu la tradition jusqu'à l'époque byzantine dans quelques-unes de ses théories capitales. Les préceptes de cette pseudo-science sont souvent de l'ancienne mythologie mise en formules.

(1) Callimaque, *Epigr.*, 13 (Cahen) :
Ὦ Χαρίδα, τί τὰ νέρθε; — Πολὺ σκότος — Αἱ δ' ἄνοδοι τί; — Ψεῦδος — Ὁ δὲ Πλούτων; — Μῦθος — Ἀπωλόμεθα. — Cf. *Afterlife*, p. 18 s.

(2) Ce chapitre reprend un sujet que nous avions esquissé dans une communication sur l'*Axiochos, C.-R. Acad. des Inscr.*, 1920, p. 272 ss.

(3) La doctrine de la sphéricité de la terre et ses variations ont été exposées par Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des Griech. Altertums,* 1907, p. 669 ss. Plus récemment, W. A. Heidel, *The frame of the ancient Greek maps* (Amer. Geograph. society research series, n° 20), New-York, 1937, s'est attaché à montrer que les premières traces de cette doctrine apparaissent chez Platon, en particulier, dans le Phédon. On ne voit pas qu'à cette époque on ait mis cette découverte en relation avec l'idée d'immortalité.

Cette conception apparaît sous sa forme la plus rudimentaire dans l'instrument de divination mathématique et médicale connu sous le nom de « Cercle de Pétosiris » (1) et dont voici le principe essentiel (fig. 2). La ligne médiane, qui sépare le monde supérieur du monde inférieur, est la « limite de la vie et de la mort » (ὅροι ζωῆς καὶ θανάτου). Au-dessus et au-dessous, sont inscrits une série de chiffres et l'on tire au sort l'un d'eux. Lorsque cette arithmomancie amène un nombre placé dans l'hémisphère « supra-terrestre » (ὑπέργειον), le pronostic est que le malade

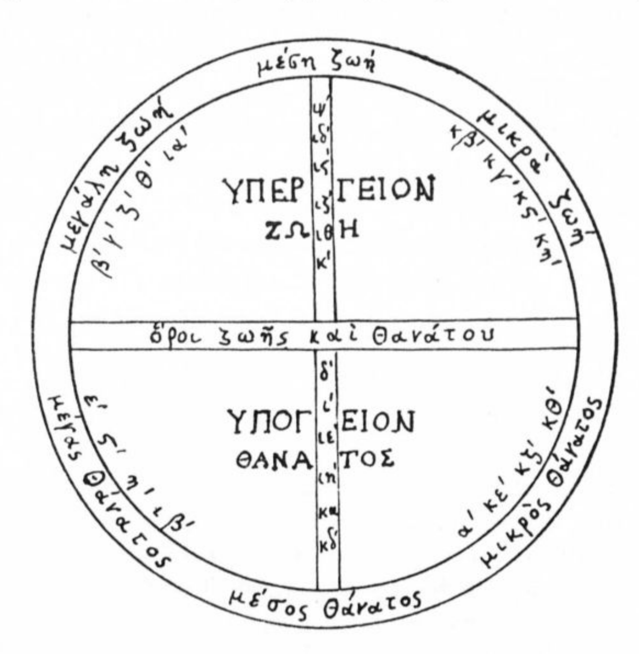


Fig. 2. — Cercle de Pétosiris.

pour lequel se fait la consultation, vivra ; si au contraire le sort désigne un nombre du demi-cercle « infra-terrestre » (ὑπόγειον), il présage la mort.

Cette distinction entre les deux moitiés du monde était, pour certains, docteurs de l'astrologie, fondamentale ; ils ne tenaient pas compte dans leurs prédictions du ciel invisible, de l'hémisphère inférieur, puisque seul l'autre, celui que nous voyons, était celui de la vie (2).

(1) Riess, *Petos. fragmenta*, n° 37-42 ; cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 588 ss. fig. 44 et 45. — Une forme latine de ce cercle divinatoire s'est transmise dans les œuvres attribuées à Bède, *Patr. Lat.*, XC, p. 965.

(2) Cf. Exégète anon. de Ptolémée dans le chapitre II, Περὶ χρόνων ζωῆς, p. 109 (éd. 1559) : Εἰκότως τὸ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον μόνον παρέλαβε (Πτολεμαῖος). Τοῦτο γὰρ ἀναλογεῖ τῇ ζωῇ ἐν

Une théorie qui est étroitement liée à celle des deux moitiés opposées du monde, mettait les quatre « points » (κέντρα) de la sphère céleste (fig. 3) en relation avec le cours de l'existence humaine (1). L'horoscope influait sur la naissance et sur l'enfance, la culmination supérieure sur le milieu de la vie, le couchant sur sa fin, et de l'*hypogeion* dépendaient le sort du cadavre « et tout ce qui suit la mort (2). » Cet ὑπόγειον ne désigne pas, comme son nom pourrait le faire croire, le sous-sol, le tréfonds de notre terre, mais le point le plus bas du ciel inférieur, l'*imum medium caelum*, qui était ainsi mis en relation avec la vie d'outre-tombe.

La doctrine des quatre « centres » a été élargie en celle des huit ou des douze lieux (τόποι), qu'avait enseignée Hermès Trismégiste (3). Ces « lieux » ou cases, entre lesquels la sphère céleste se partageait, formaient le cadre immobile que parcouraient les signes du zodiaque dans leur révolution quotidienne. Ce système élaboré à l'époque hellénistique a gardé des vestiges bien reconnaissables de la vieille mythologie orientale. Comme la ligne de l'horizon, qui s'étend de l'horoscope au cou-

τῷ ἐμφανεῖ κόσμῳ ὑπάρχον. Cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. Grecque*, p. 272 n. 1 ; 415, n. 2 ; 426.

(1) Cf. Bouché-Leclerq, *Astrol. grecque,* p. 271 s. Cette doctrine paraît avoir été exposée d'abord dans un écrit hermétique de l'époque alexandrine. Elle se trouve déjà chez Sérapion d'Alexandrie, l'élève d'Hipparque ; cf. *Cat. codd. astrol*, VIII, 4, p. 231, note 1.

(2) Porphyre, *Introd.*, p. 202 (c. 52, p. 213, éd. Boer-Weinreich) : Ὁ μὲν ὡροσκόπος δηλοῖ τὴν πρώτην ἡλικίαν, τὸ μεσουράνημα τὴν μέσην, ἡ δὲ δύσις τὴν τελευταίαν, τὸ δὲ ὑπὸ γῆν κέντρον τὸν θάνατον καὶ τὰς μετ' αὐτὸν γινομένας εὐδοξίας καὶ ἀδοξίας.... τὸ ἀντιμεσουράνημα (σημαίνει) τὸν θάνατον, ἡ δὲ ἐπαναφορὰ τὸν μετὰ τὸν θάνατον χρόνον. Cf. Rhétor., *Cat. astr.*, VIII, 4, p. 149, 1 : Σημαίνει... περὶ τῶν μετὰ θάνατον. Astrol. anni 379, *Cat. astrol.*, V, 1, p. 196, l. 25 : Ἐν τῷ ὑπογείῳ κέντρῳ ... ὁ γὰρ τόπος ἀφανής ἐστι. . ἀπὸ τούτου τοῦ τόπου καὶ τὴν μετὰ θάνατον γένεσιν (?) τοῦ σώματος καταλαμβανόμεθα, Paul Alex., L, 4 : Ὑπόγειον σημαῖνον καὶ τὴν τοῦ σώματος περιστολὴν καὶ τὰ μετὰ θάνατον. Pour Sérapion (*supra*, note 1), le troisième lieu se rapportait aux instants qui précèdent la mort, le quatrième, c'est-à-dire l'*hypogeïon*, à la mort même, le cinquième à ce qui suit la mort. C'est un développement de la théorie des quatre centres accomodée à celle des douze lieux (cf. *infra*).— Les astrologues grecs, qui font abstraction de tout ce qui touche à la vie future, ont interprété τὰ μετὰ θάνατον comme s'appliquant à la renommée du défunt sur la terre (Cf. *L'Egypte des Astrologues,* p. 203), mais primitivement il s'agissait de la survivance dans les enfers, comme le montrera ce qui suit.

(3) Sur la doctrine des lieux, cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque,* p. 273 ss. et notre article *Revue de philologie,* XLII, 1918, p. 63 ss.

chant, divisait le monde en deux moitiés, l'hémisphère inférieur restait toujours invisible aux hommes (ἀφανής) : il était donc naturel qu'on y plaçât l'Hadès, une étymologie généralement acceptée en expliquant « Ἅιδης par ἀειδής « qu'on ne voit pas » (1). Parmi les « lieux » du cercle de la géniture, celui qui se trouve immédiatement sous l'horoscope a toujours été désigné comme la « Porte de l'Hadès » (Ἅιδου πύλη) (2) :

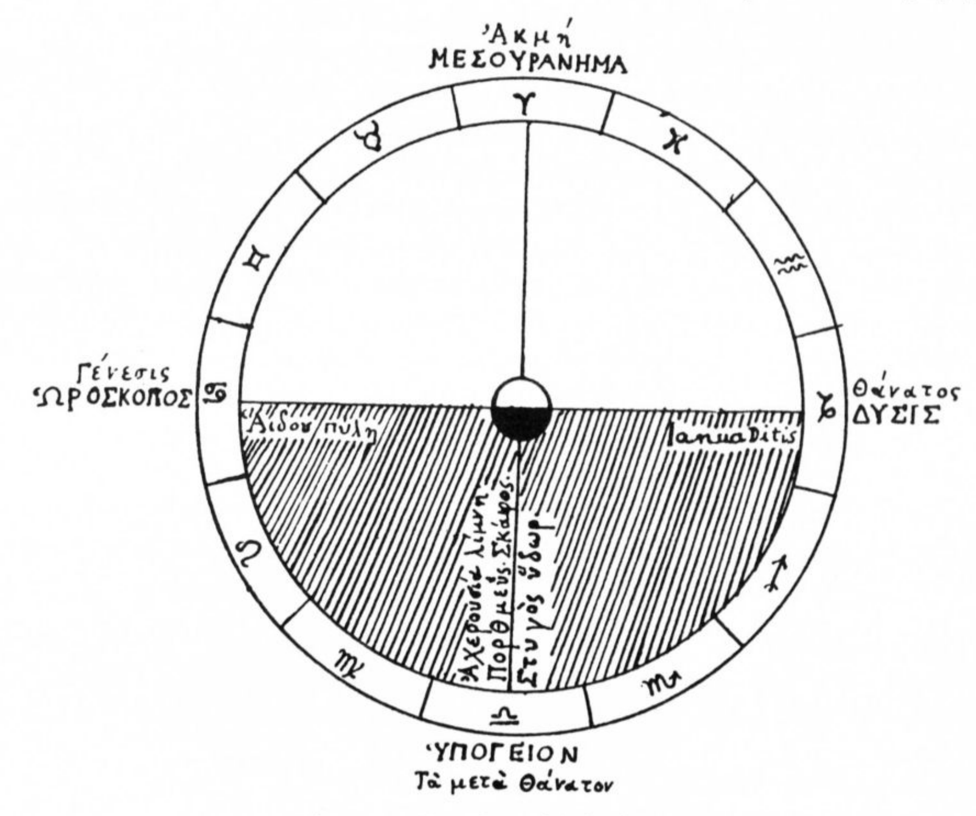


Fig. 3. — Les deux hémisphères.

c'est par là qu'on pénétrait dans le royaume de Pluton. Mais on voit aussi donner le nom de *Ditis ianua* au Couchant, le point où meurt le jour et qui préside aussi à la fin de la vie humaine (3). Les portes de

(1) Ἅιδης = ἀειδής déjà dans Platon, *Phédon*, 80, D ; 81 D : *Gorgias*, 493 ; cf. l'*Asclepius*, *infra*, p. 41, n. 5 ; Parmentier *Le Traité d'Isis et Osiris de Plutarque*, Bruxelles, 1913, p. 71 ss. et *infra*, ch. II, p. 125.

(2) *Cat. codd. astr. gr.*, VIII, 4, p. 139, n. 2 ; traduit par Firmicus, II, 17 ; 19, 3, *inferna porta* ; cf. *Revue de philologie*, *l. c.*, p. 74.

(3) Manilius, II, 950 s.

l'enfer sont en effet au nombre de deux : ce sont celles par lesquelles, selon la vieille mythologie babylonienne, le char du dieu solaire sortait, chaque matin, du monde inférieur pour gravir les hauteurs du ciel et rentrait chaque soir dans l'Aralu (1).

Suivant les astrologues, au commencement du monde, avant que la grande machine créée par le démiurge fût mise en branle, le Cancer se trouvait à l'Orient et le Capricorne au Couchant (2). Ces deux signes du zodiaque étaient donc les passages par lesquels la terre communiquait avec « l'hypogée ». Jusqu'à la fin de l'antiquité, bien que toute la conception du voyage des âmes fût transformée, les théologiens répétèrent que les deux « portes du soleil », par lesquelles ces âmes descendaient du ciel et y remontaient, étaient situées dans le Cancer et le Capricorne (3). Ils imaginèrent d'ailleurs de cette tradition religieuse des explications astronomiques, ces deux signes étant ceux des solstices, mais ils n'aperçurent point sa véritable origine, parce que le séjour des défunts n'était plus pour eux sous la terre, mais dans les sphères supérieures (4). En réalité, les deux ouvertures du firmament solide sont placées dans le Cancer et le Capricorne, parce que l'un est « l'horoscope du monde » — du monde à son origine — (ὡροσκόπος κόσμου) et l'autre le « couchant du monde » (δύσις κόσμου), selon la définition conservée par Vettius Valens (5), et que les portes de l'Hadès, nous venons de le voir, s'ouvrent à ces deux points opposés de la sphère.

(1) Maspero, *Hist. anc. des peuples de l'Orient*, I, p. 554, n. 6 ; Jastrow, *Religion Babyloniens*, I, p. 427 ; Scheil, *Mélanges du Cinquantenaire de l'Ecole des Hautes Etudes* 1921, p. 1 ss. — Comparer Odyssée, XXIV, 12, les ἠελίοιο πύλαι, où passent les ombres des morts.

(2) Firmicus Maternus, III, 1 ; cf. Bouché-Leclercq, *Astrologie grecque*, p. 185 ss. et fig. 23 et le texte publié *Cat. astr.*, V, 2, p. 131 s.

(3) Porphyre, *De Antro Nymph.*, 22 ; Macrobe, *Comn. Somn. Scip.*, I, 12 ; Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 129, 20 ss. éd. Kroll, qui remontent tous trois à Numénius. Cf. Leemans, *Numenius van Apamea*, Gand, 1937, p. 58 et p. 148.

(4) Numénius sait encore que c'est par le Cancer qu'arrivent sur la terre les âmes qui reprennent un corps, et par le Capricorne qu'elles regagnent le séjour des défunts, mais comme pour lui c'est, non de l'ὑπογεῖον, mais du ciel qu'elles viennent, et au ciel qu'elles retournent, elles *descendent* par le Cancer et *montent* par le Capricorne, tandis que primitivement le mouvement était inverse. — Boll (*Sphaera*, 1903, p. 248) cite un texte cunéiforme qui place entre le Capricorne et le Sagittaire (Cf. *Cat.*, V, 2, p. 132, 7 : μεχρὶ λ' μοίρας τοῦ Τοξότου εἰς τὸ ἐμφανές [ms. ἀφανές] ἡμισφαίριον) *den Anfang der Strasse der unteren Himmelswölbung.*

(5) Vettius Valens, p. 8, 32 ; p. 11, 13 ; cf., p. 5, 26 ; p. 10, 20, éd. Kroll.

Si le Cancer est à l'horoscope et le Capricorne au Couchant, la culmination inférieure, l'ὑπογεῖον est occupée par la Balance (fig. 3). Peut-être, est-ce pour ce motif que la « Sphère barbare », qui retint la curiosité des savants alexandrins, plaçait près de la Balance comme « paranatellons » des constellations exotiques dont les noms ont été rendus en grec par le « Marais de l'Achéron », « le Nocher et la Barque » (1), ou, selon une autre tradition « l'Eau du Styx » (2). Ainsi, à côté du signe qui, à l'origine, était placé au fond du monde inférieur, coulent les fleuves de l'Hadès que les morts traversent sur l'esquif de Charon.

La croyance que l'*hypogeion* était le séjour des ombres explique que, selon les astrologues, l'influence de ce quatrième lieu permît aux nécromants d'évoquer des fantômes pour en obtenir des oracles (3), et si une planète maléfique s'y trouvait, elle faisait apparaître des spectres effrayants ou provoquait une possession démoniaque (4).

Ainsi, une série de présages et de définitions astrologiques impliquent la conviction que cette moitié du monde où ne pouvaient pénétrer ni les pas, ni les regards des hommes, était le lieu souterrain où se réunissait la grande assemblée des ombres. Cette conception a eu, en Égypte, une influence durable, et s'est conservée dans l'hermétisme jusque sous l'Empire. Le traité du Trismégiste qu'a traduit Apulée, expose que l'univers affectant la forme d'une sphère creuse, le bas de celle-ci est appelé Ἅιδης par les Grecs, parce qu'il est invisible, et *inferi* par les Romains parce qu'il en est la partie inférieure (5). Ailleurs, le même

(1) Ἡ Ἀχερουσία λίμνη, ὁ Πορθμεύς, τὸ Σκάφος (Boll, *Sphaera*, p. 246), d'après Teukros. — « Navis et qui discumbit in ea et Nauclerus super equo » — « Acherontis palus et Acherontis navicula » selon le *Liber Hermetis* (éd. Gundel, p. 218, cf. 236) — Sur les raisons qui avaient fait attribuer à ces astérismes une origine babylonienne, voir les doutes exprimés par Gundel (p. 236), qui les explique par la mythologie égyptienne.

(2) Τὸ Στυγὸς ὕδωρ : Boll, *l. c.*; cf. Firmic. Mat., VIII, 12 : « In hac parte (8e degré de la Balance) Styx esse perhibetur, id est terram (*lire* Tartaream ?) Stygem esse nulla dubitatio est. »

(3) Vettius Valens, II, 12 (p. 67, 5 Kroll) : Ὑπὸ δαιμονίων καὶ φαντασίας εἰδώλων χρηματισθήσονται. — Sur cette nécromancie, cf. *L'Egypte des Astrologues*, p. 166 s.

(4) Rhétorius, *Cat. astr.*, VIII, 4, p. 194 et note 1 : Ἐν τῷ ὑπὸ γῆν δαιμονιοπλήκτους ἢ ὑπὸ εἰδώλων φοβεριζομένους. Cf. Vettius Valens, II, 36 (p. 113, 17) : Νεκρῶν εἴδωλα ἐφαντάσθη

(5) Pseudo-Apulée, *Asclepius*, 17 (p. 52, Thomas) : « Est enim cava mundi rotunditas in modum sphaerae... ex quo eius imum -|- vel pars si locus est in sphaera, graece Ἀΐδης dicitur, siquidem ἰδεῖν graece « videre » dicatur, quod visu imum sphaerae careat ... ab eo, quod in imo sphaerae sint, latine *inferi* nuncupantur. » — Le passage corrompu,

Apulée nous communique, avec beaucoup de réticences, certaines indications sur les cérémonies symboliques des mystères d'Isis qui semblent s'appliquer à la même conception des Enfers (1).

Il serait surprenant que l'on ne découvrît pas trace de la croyance dont nous nous occupons dans le paganisme sémitique, qui était tout pénétré d'astrologie. Dans le précieux exposé que Diodore nous a transmis des doctrines des « Chaldéens », c'est-à-dire des prêtres-astronomes de Babylonie à l'époque hellénistique, il rapporte que ces Chaldéens appelaient trente astres « dieux conseillers » et que la moitié surveillaient les lieux situés au-dessus de la terre, l'autre moitié ceux qui sont au-dessous, et dirigeaient aussi bien les affaires des hommes que les phénomènes célestes. Tous les dix jours un d'eux était envoyé comme messager du monde supérieur dans le monde inférieur et réciproquement (2). Nous ne voulons ici retenir de ce passage, dont l'interprétation est controversée, qu'un seul point : déjà, selon les Chaldéens, chacun des deux hémisphères était soumis à la domination de certaines puissances célestes. Nous allons voir quels lointains échos a éveillés cette théologie d'astronomes.

Macrobe — ou plutôt Porphyre, le philosophe de Tyr, que probablement il traduit ici (3) — entreprenant de démontrer qu'Adonis est identique au Soleil, interprète comme suit le mythe du jeune dieu et de sa mort annuelle (4). Les Syriens et les Phéniciens divisent le zodiaque en deux moitiés ; la première comprenant les six signes supérieurs, c'est-à-dire ceux du printemps et de l'été, la seconde les six signes inférieurs, ceux de l'automne et de l'hiver (5). Pendant six mois, le

marqué d'une croix, était peut-être une annotation marginale mal lue : « quartus locus est in sphaera », car l'ὑπόγειον est le quatrième lieu (τόπος) de la sphère.

(1) Cf. *infra*, p. 56, n. 3.

(2) Diodore, II, 30, 6 : Ὑπὸ δὲ τὴν τούτων (des planètes) φορὰν λέγουσι τετάχθαι τριάκοντα ἀστέρας, οὓς προσαγορεύουσι βουλαίους θεούς · τούτων δὲ τοὺς μὲν ἡμίσεις τοὺς ὑπὲρ γῆν τόπους ἐφορᾶν, τοὺς δὲ ἡμίσεις τοὺς ὑπὸ τὴν γῆν, τὰ κατ' ἀνθρώπους ἐπισκοποῦντας ἅμα καὶ τὰ κατ' οὐρανὸν συμβαίνοντα · διὰ δὲ ἡμερῶν δέκα πέμπεσθαι τῶν μὲν ἄνω πρὸς τοὺς κάτω καθάπερ ἄγγελον ἕνα τῶν ἀστέρων, τῶν δὲ ὑπὸ γῆν πρὸς τοὺς ἄνω πάλιν ὁμοίως ἕνα καὶ ταύτην ἔχειν αὐτοὺς φορὰν ὡρισμένην καὶ περιόδῳ κεκυρωμένην αἰωνίῳ.

(3) Cf. *Realenc.*, s. v. « Macrobius », p. 195.

(4) Macrobe, *Sat.*, I, 21, 1 ; cf. Boll, *op. c.*, p. 247.

(5) Cette doctrine doit probablement être rattachée à celle qui considère ces mêmes signes respectivement comme diurnes et nocturnes : c'est toujours la même opposition de l'obscurité et de la lumière ; cf. Manilius, II, 218 : « Quin etiam sex continuis

Soleil ou Adonis s'attarde dans les signes du monde souterrain, allongeant la durée des nuits sur la terre, et l'on croit que Vénus pleure son amant retenu dans les enfers par Proserpine (1). Puis, Adonis est rendu à la déesse, c'est-à-dire que l'astre du jour, remontant dans les signes supérieurs, accroît la lumière dans notre hémisphère (2). Le même Porphyre, restant d'accord avec cette interprétation, nous assure ailleurs que Pluton, maître des Enfers, n'est autre que le Soleil descendant sous la terre et parcourant le monde invisible au solstice d'hiver (3).

En Égypte et en Syrie, nous sommes aux confins du monde hellénique. Comment de l'Orient la localisation de l'enfer dans l'hémisphère inférieur a-t-elle été transmise aux théologiens grecs ? Il semble que les auteurs de cette tradition aient été les Pythagoriciens, c'est-à-dire les philosophes qui se sont toujours préoccupés du sort de l'âme dans l'au delà et qui, en même temps, se sont appliqués à l'étude de l'astronomie orientale. Une scolie de Lactantius Placidus nous apprend que Pythagore assignait aux deux hémisphères des dieux particuliers. De l'hémisphère supérieur, Jupiter était le roi et Junon la reine ; dans l'inférieur, Pluton et Proserpine étaient les souverains des enfers. De même il existait deux Vénus, l'une céleste et l'autre assimilée à Libitine, la déesse des funérailles, et le reste des dieux formaient des couples semblables (4). On pourrait douter de la valeur de ce curieux rensei-

dixere diurnas / esse vices astris, quae sunt a principe signo / Lanigeri, sex a Chelis nocturna videri. » Cf. Bouché-Leclercq, p. 156.

(1) Macrobe, *ibid.*, § 3 : « Et cum est in inferioribus (signis sol) et ideo dies breviores facit, lugere creditur dea, tanquam sole raptu mortis temporalis amisso et a Proserpina retento. » — C'est le contrepied de la fable grecque, où Proserpine était retenue par Pluton.

(2) Macrobe, *Ibid* : « Rursumque Adonin redditum Veneri volunt, cum sol, evictis sex signis inferioris ordinis, incipit nostri circuli lustrare hemisphaerium cum incremento luminis et dierum.

(3) Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων, fr 7 (p. 9, Bidez) : Πλούτων ὁ ὑπὸ γῆν ἰὼν ἥλιος καὶ τὸν ἀφανῆ κόσμον περινοστῶν κατὰ τὰς χειμερινὰς τροπάς. Macrobe, *Sat.*, I, 18, 20 (Oracle de Claros) : Φράζεο τὸν πάντων ὕπατον θεὸν ἔμμεν Ἰάω | χείματι μέν τ' Ἀΐδην, Δία δ' εἴαρος ἀρχομένοιο | Ἠέλιον δὲ θέρευς, μετοπώρου δ' ἁβρὸν Ἰάω (lire Ἄδωνιν). Cf. Buresch, *Klaros*, p. 48.

(4) Lactantius, *Theb.*, IV, 527 : « Pythagoras dicit duo esse hemisphaeria, quibus proprios deos adsignat, et facit superioris regem Iovem et reginam Iunonem, inferioris Ditem Iovem esse infernum, Proserpinam vero Iunonem infernam et duas Veneres : unam supernam et alteram Libitinam et alios deos binos constituit : Hecaten sicut Ditem Iovem, ita et hanc Stygiam Iunonem, ut Vergilius (*Aen.*, VI, 138) : Iunoni infernae dictus sacer. » — Cf. *infra*, p. 49, ce qui est dit de l'*Axiochos*.

gnement, transmis par un scoliaste tardif et qui ne paraît se retrouver nulle part ailleurs, si la cosmographie qui a inspiré cette théologie étrange, ne servait de fondement à une autre interprétation mythologique des Pythagoriciens. Ceux-ci, nous le verrons (p. 68), avaient fait des Dioscures qui, selon la Fable, participaient alternativement à la vie et à la mort des personnifications des deux hémisphères célestes. C'est encore la même conception qui inspire une doctrine exposée par Hippolyte (1) et attribuée par lui aux Égyptiens — mais, comme l'a noté Wendland, il faut entendre par là les Néo-Pythagoriciens d'Alexandrie et leurs spéculations sur les nombres. Selon cette théorie, des quatre éléments, deux, l'air ou le souffle (πνεῦμα) et le feu, qui ont tendance à s'élever, appartiennent à l'hémisphère du haut, celui de la monade, qui est bienfaisant et masculin, les deux autres, la terre et l'eau, que leur densité fait descendre, à la dyade et à l'hémisphère d'en bas, féminin et malfaisant (2). A la monade a été assignée la lumière, à la dyade l'obscurité, à la lumière, selon sa nature, la vie, à l'obscurité la mort, à la vie la justice, à la mort l'injustice (3). Cette doctrine qui, par son opposition de la lumière qui est bonne et de l'obscurité, qui est mauvaise, révèle l'influence du dualisme mazdéen (4). implique toujours la même idée d'un hémisphère supérieur, qui est celui de la clarté et de la vie et le séjour des justes, et d'un hémisphère inférieur, où règne l'obscurité et la mort et où sont châtiés les méchants.

A qu'elle époque vivaient les disciples lointains de Pythagore qui ont imaginé cette mythologie céleste et infernale en rapport avec une nouvelle conception du monde ? Il est difficile de le dire. Mais on peut croire que c'est la polémique d'Épicure et des Stoïciens, qui, en discréditant les vieilles croyances sur le royaume souterrain de Pluton, a favorisé l'adoption d'une théologie plus conforme à la cosmologie (5).

(1) Hippolyte, *Ref. haeres.*, IV, 43, 3 (p. 65, 12 s. Wendland) ; cf. p. 66, 8.

(2) P. 66 : Δύο μὲν στοιχεῖα εἰς τὸ ἄνω ἡμισφαίριον προσέταξε, τό τε πνεῦμα καὶ τὸ πῦρ, καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον τῆς μονάδος, ἀγαθοποιὸν καὶ ἀνωφερὲς καὶ ἀρσενικόν... τά τε ἄλλα δύο στοιχεῖα ὄντα παχύτερα ἀπένειμεν τῇ δυάδι, γῆν τε καὶ ὕδωρ καὶ καλεῖται τοῦτο τὸ ἡμισφαίριον κατωφερές, θηλυκόν καὶ κακοποιόν.

(3) § 12 (p. 66, 26) : Προσῳκείωται δὲ τῇ μονάδι τὸ φῶς, τῇ δὲ δυάδι τὸ σκότος καὶ τῷ μὲν φωτὶ κατὰ φύσιν ἡ ζωή, τῇ δὲ δυάδι ὁ θάνατος καὶ τῇ μὲν ζωῇ ἡ δικαιοσύνη, τῷ δὲ θανάτῳ ἡ ἀδικία.

(4) Une théorie qui s'offre une affinité évidente avec celle-ci, est attribuée à Zoroastre par le Pythagoricien Aristoxène : le « démon terrestre » (Ahriman), qui produit la génération de la terre, est l'eau ; le dieu du ciel est un feu mêlé d'air. Cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* fr. D. 1 et tome II, p. 65, n. 5 ; 151, n. 5.

(5) Un *terminus ante quem* pourrait être tiré d'un passage de Martianus Capella

Selon leur coutume, les philosophes cherchèrent dans la vieille poésie épique des textes — j'allais dire scripturaires — qu'ils pussent invoquer à l'appui de leurs spéculations : Homère et Hésiode, regardés comme les maîtres infaillibles de toute sagesse, furent appelés à témoigner en faveur d'une cosmographie religieuse qui leur était fort étrangère. Cette poésie avait parfois parlé d'un abîme ténébreux, situé dans les profondeurs du monde, où étaient châtiés les rebelles, ennemis de Zeus. Dans l'Iliade, le maître de l'Olympe menace les dieux indociles de les jeter dans le gouffre brumeux du Tartare, que ferment une porte de fer et un seuil d'airain, « aussi loin au-dessous de l'Hadès que le ciel l'est de la terre » (1). « Pour notre poète, le monde comprend trois étages, tout en haut, le ciel, tout en bas le Tartare, au milieu, à égale distance du ciel et du Tartare, la terre avec l'Hadès logé dans l'épaisseur du sol » (2). La cosmologie homérique se figure ce monde comme une sphère coupée en deux moitiés par le disque terrestre, qui recèle l'Hadès dans son sein. Les astres pour le vieil aède étaient encore tout proches de la demeure des humains, et le Tartare est conçu comme une sorte de prison obscure, cul de basse-fosse de l'univers. La même conception est exprimée en formules parfois identiques par Hésiode (3), et peut-être est-ce à lui qu'appartient la priorité (4), mais le passage, qui offre des doublets, a été manifestement amplifié par un aède postérieur, qui a donné à une conception naïve une apparence plus formidable. Les Titans vaincus ont été précipités et enchaînés dans le Tartare, abîme immense, où plongent les racines de la terre et de la mer féconde, gouffre enveloppé

(I, 68) si, comme l'ont cru ses éditeurs (Eyssenhardt, *Praef.*, p. XLIII ; Dick, note p. 32) ce paragraphe remontait à Varron décrivant l'œuf orphique. Martianus parle d'une sphère, « caelata varietate multiplici, quae ita ex omnibus compacta fuerat elementis, ut nihil abesset, quicquid ab omni creditur contineri natura : illic caelum omne, aer, freta, diversitasque telluris, claustraque fuerant Tartarea ». Cette sphère, image du monde, plaçait le Tartare sous la terre. Mais la source directe de ce morceau n'est probablement pas Varron mais Cornelius Labéon ; cf. Wessner dans *Realenc.*, s. v., col. 2007.

(1) Homère, *Il.*, VIII, 13 s.

> Ἤ μιν ἑλὼν ῥίψω ἐς Τάρταρον ἠερόεντα,
> τῆλε μάλ', ἧχι βάθιστον ὑπὸ χθονός ἐστι βέρεθρον,
> ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,
> τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης.

(2) P. Mazon, note à ce passage (t. II, p. 25).

(3) Hesiode, *Théog.*, 720 ss.

(4) Selon Mazon ; cf. *Realenc.*, s. v. « Tartaros », p. 2443, 60.

d'une nuit éternelle, rempli de sombres vapeurs et balayé par de violents tourbillons. Presque dans les mêmes termes qu'Homère, le poète de la *Théogonie* note que cette zone inférieure est aussi distante de la terre que celle-ci l'est du ciel (1). « Une enclume d'airain tomberait du ciel durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour à la terre ; et, de même, une enclume d'airain tomberait de la terre durant neuf jours et neuf nuits, avant d'atteindre le dixième jour au Tartare » (2).

Plus tard, on le sait, les idées des Grecs se modifièrent et le Tartare devint pour eux une simple province du royaume souterrain de Pluton, le vaste enclos où étaient suppliciés les grands coupables. Mais, lorsqu'on s'avisa de placer l'Hadès dans le réceptacle concave de l'hémisphère inférieur, les vieux poèmes épiques parurent fournir des arguments décisifs en faveur de cette croyance plus scientifique. Pourquoi disaient-ils que le Tartare et le ciel sont également éloignés de la Terre, l'un au-dessous, l'autre au-dessus d'elle ? Les commentateurs expliquèrent que l'univers étant sphérique et la terre en occupant le centre, si l'on mesure la distance de celle-ci au ciel, on la trouvera nécessairement identique à celle qui sépare la terre de l'hémisphère inférieur, tous les rayons d'un cercle étant égaux. L'enclume d'airain qui tombe représente la ligne droite tirée de la circonférence au centre (3). Le nom même de Τάρταρος est dérivé de ταραχή, τετάρακται à cause des lourdes vapeurs qui se condensent et s'agitent sous le globe terrestre, ou bien on le rattache à ταρταρίζω « trembler de froid » parce que, étant privé de soleil, il est glacé (4). Car les anciens, n'ayant pu pénétrer les mystères du ciel

(1) *Théog.*, 720 : Τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς ὅσον οὐρανὸς ἐστ' ἀπὸ γαίης. Cf. 721 ; 723 b.

(2) *Théog.*, 722-725, trad. Mazon.

(3) Galénos, *Allegor. in Theogon.* dans Gaisford, *Poetae Graeci minores,* I, Leipzig, 1823, p. 589 : Εἰ διαμητρῆσαι θέλει τις τὴν τοῦ οὐρανοῦ διάστασιν ἀπὸ τῆς γῆς τοσαύτην εὑρήσει πάντως ὅσην καὶ ἀπὸ τῆς γῆς ἄχρι τοῦ δοκοῦντος κάτω ἡμισφαιρίου. σφαιρικοῦ τοῦ πάντος δεδειγμένου καὶ τὴν κύκλῳ κίνησιν τοῦ οὐρανοῦ κινουμένου, ἔτι δὲ τῆς γῆς κέντρου λόγον ἐχούσης πρὸς τὸ πᾶν, εὐλόγως ἰσοδιάστατον λέγεται τὸ ἄνω ἡμισφαίριον τοῦ οὐρανοῦ ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τὸ λεγόμενον κάτω · αἱ γὰρ ἀπὸ τοῦ κέντρου πρὸς τὴν περιφέρειαν ἐκβαλλόμεναι εὐθεῖαι, ἴσαι ἀλλήλαις εἰσὶ καθὰ τοῖς γεωμέτραις δοκεῖ · ὁ δὲ κάτω ἡμισφαίριον ἔοικε λέγειν Τάρταρον ἠερόεντα, εἰς ὃν ἀποπέμπονται οἱ Τιτᾶνες. . . . . ἄκμων δε χάλκεος ἂν εἴη ἡ ἀπὸ τοῦ μέσου πρὸς τὴν περιφέρειαν τοῦ οὐρανοῦ νοουμένη εὐθεῖα, ἥτις καὶ ἴση ἐστί. L'interprétation géométrique que dilue le commentateur byzantin, semble bien porter la marque du pythagorisme.

(4) Galénos, *l. c.* : Τάρταρον οὖν ἠερόεντα = τὸ ὑπὸ γῆς ἡμισφαίριον ἐν ᾧ ταραχαί τινες γίνονται ὑπὸ τῶν ἐν αὐτῷ πελαζουσῶν ἀναθυμιάσεων. Cette étymologie que Galénos présente comme étant de son cru, est traditionnelle. Cf. Cratès de Pergame, fr. 39 A et B (dans Mette, *Sphairopoiia,* 1936, p. 275) ; Servius, *ad Aen.*, VI, 577. Cf. *infra,* p. 55, n. 3 ; 125, n. 4.

austral, n'étaient pas tous d'accord, nous le verrons, pour affirmer que l'astre du jour allait la nuit éclairer l'hémisphère opposé au nôtre (1).

Arrêtons-nous un instant à la définition que donne Apollodore du Tartare (2) : c'est pour lui un lieu ténébreux, situé dans l'Hadès, comme pour les anciens Grecs, mais il est, comme le veut Homère, à la même distance de la terre, que la terre du ciel. Manifestement pour cet élève d'Aristarque, l'Hadès tout entier occupait l'hémisphère souterrain.

Nous allons trouver cette opinion développée dans un écrit de peu postérieur au grammairien d'Athènes et qui est la seule œuvre où soit décrit avec quelque précision cet Hadès astronomique. Parmi les petits dialogues apocryphes que les manuscrits joignent aux tétralogies des œuvres de Platon, le plus curieux sans doute est l'*Axiochos,* où les misères de ce monde sont opposées au bonheur de la vie future. Il contient une dissertation sur l'immortalité de l'âme qui révèle l'action exercée par la polémique d'Épicure (3). Mais l'auteur emprunte aussi ses idées et même ses expressions indifféremment à Platon, aux Stoïciens, aux Cyniques, aux Pythagoriciens, sans se soucier beaucoup d'accorder leurs dissonances. Cette œuvrette composite, fruit d'un syncrétisme intempérant, ne peut prétendre à aucune originalité, mais elle est précieuse comme un miroir des idées qui circulaient au temps où elle fut écrite, c'est-à-dire au premier siècle avant notre ère (4).

L'interprétation de Galénos remonte à la même source que celle d'Eustache *Il.*, Θ, 10 ss. (p. 694, 44) : Φιλοσόφος λέγει διότι σφαιροειδὴς μὲν ὁ κόσμος, ἡ δὲ γῆ μέση τοῦ παντός, κέντρου λόγον ἐπέχουσα πρὸς τὴν σφαῖραν τοῦ οὐράνου... ὁ δὲ Τάρταρος κατωτάτω, ἔνθα πεσεῖται ὁ ῥιφείς, ἀπεναντίας τῷ αἰθέρι ἀφώρισται, διὸ καὶ ὅσον ὁ περὶ αἰθέρα ἐν ὕψει οὐρανὸς ἀφέστηκε τοῦ μέσου, ἤτοι τῆς γῆς, τοσοῦτον καὶ ὁ κατωτάτω Τάρταρος, ὁ καὶ βάθιστος καὶ ἀδιεξόδευτος... ὁ δὲ Τάρταρος ὅς φερωνύμως τετάρακται, ναὶ μὴν καὶ κατέψυκται, ἀὴρ ὢν καθ' Ὅμηρον καὶ αὐτὸς — ἠέροντα γὰρ αὐτὸν λέγει — ἀὴρ μέντοι ὑπόγαιος καὶ ἀνήλιος, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ψυχρός · ἐξ οὗ καὶ τὸ σφόδρα ῥιγοῦν ταρταρίζειν φασὶ λέγεσθαι. Cette dernière étymologie a été propagée par les Stoïciens, qu'Eustathe suit dans tout ce passage. Cf. Plutarque, *De primo frigido,* p. 498 F. = *Fragm. Stoic.*, II, 430 Arnim, et *infra,* p. 125, note 4 ; Servius, *l. c.* — Elle se retrouve chez Cratès, *l. c.*

(1) Cf. *infra,* ce qui est dit des Antipodes, p. 60.

(2) Apollore, 1, 2 : Τόπος ἐρεβώδης ἐστὶν ἐν Ἅιδου τοσοῦτον ἀπὸ γῆς ἔχων διάστημα ὅσον ἀπ' οὐρανοῦ γῆ.

(3) Brinkmann, *Beiträge zur Erklärung des Axiochos,* dans *Rhein. Mus.*, LI, 1896, p. 441 ss. ; cf. LII, 1897, p. 632 s.

(4) C'est la date à laquelle sont arrivés par des voies différentes Jacques Chevalier, *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien l'Axiochos,* Paris, 1914 et Martin Meister *De Axiocho dialogo,* Breslau, 1915. Mais M. Meister en s'efforçant de prouver que

Vers la fin du dialogue (p. 371), Socrate fait une description du sort qui attend les âmes dans l'Hadès. Cette révélation lui aurait été communiquée par le Mage Gobryès, dont le grand-père l'aurait trouvée à Délos, lors de l'expédition de Xerxès (1), inscrite sur deux tablettes d'airain apportées de chez les Hyperboréens, peuple mythique présenté par les poètes comme réalisant un idéal de sainteté et de piété (2). Nous sommes on le voit, en pleine fiction. Le mage Gobryès, qui, jouissant de quelque autorité (3), a paru propre à servir de garant à une révélation, est un parent d'Er l'Arménien, que Platon fait intervenir dans la *République,* et du Mage Mithrobouzanès, que Lucien met en scène dans sa *Nécyomancie* (4). Les Chaldéens et les Mages de l'Inde sont d'ailleurs, Pausanias nous l'affirme, les sages qui, les premiers, ont enseigné l'immortalité de l'âme et qui l'ont fait admettre aux Grecs et, en particulier, à Platon (5). La prétendue découverte dans un temple de vieilles tables de bronze ou de pierre fut souvent alléguée comme une garantie d'authenticité par les faussaires de l'époque hellénistique (6). Ce fut l'artifice dont ils usèrent surtout pour donner une autorité sacrée aux élucubrations où ils introduisaient quelques bribes des sciences sacerdotales de l'Orient.

N'en serait-il pas ainsi de l'*Axiochos* ? Voyons ce que contenaient les inscriptions déchiffrées par Gobryès.

« Après la dissolution du corps, dit le texte, l'âme se rend vers le lieu invisible (7) dans la demeure souterraine où se trouve le palais

l'Axiochos est tiré d'un écrit perdu de Posidonius s'est laissé abuser par le « panposidonisme » qui régnait au début de notre siècle.

(1) Un Gobryès était en effet général dans l'armée de Xerxès. Sur ce personnage et d'autres du même nom, cf. Justi, *Iranisches Namenbuch,* s. v. « Gaubaruwa. »

(2) Chevalier, *op. cit.*, p. 87 ; *Realenc.*, s. v. « Hyperboreer », p. 274.

(3) Diogène Laërce (*Pooem.* 2), d'après Hermodore, cite parmi les successeurs illustres de Zoroastre les Ostanès, les Astrampsychos et les Gobryas. Cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés,* II, fr. Zor., B, 1 a.

(4) Cf. *Les Mages hellénisés,* I, p. 113.

(5) Pausanias, IV, 32, 4 : Ἐγὼ δὲ Χαλδαίους καὶ Ἰνδῶν τοὺς μάγους πρώτους οἶδα εἰπόντας ὡς ἀθάνατός ἐστιν ἀνθρώπου ψυχή, καί σφισιν καὶ Ἑλλήνων ἄλλοι τε ἐπείσθησαν καὶ οὐχ ἥκιστα Πλάτων ὁ Ἀρίστωνος.

(6) Sur l'emploi de cette supercherie épigraphique dans les livres hermétiques, les Coeranides, etc., cf. *Cat. codd. astr.* VIII, 4, p. 102-3, et *Mages hellénisés,* Index s. v. « Stèles ».

(7) Εἰς τὸν ἄδηλον τόπον Le nom de l'Ἅιδης est expliqué ici par ἄδηλος comme ailleurs par ἀειδής « invisible » ; cf. *supra,* p. 39, n. 1.

de Pluton, aussi grand que la cour de Zeus. En effet, la terre occupant le milieu de l'univers et le ciel étant sphérique, l'un des deux hémisphères appartient aux dieux célestes, l'autre au dieux infernaux, qui sont ou frères ou enfants de frères. L'entrée de la route qui descend vers la demeure de Pluton est fermée par des clôtures et des clefs de fer (1). Cette porte ouverte, on atteint le fleuve Achéron et ensuite le Cocyte, qu'il faut tous deux traverser pour parvenir jusqu'à Minos et Rhadamanthe, au lieu qu'on appelle « plaine de la Vérité » (2).

Les juges infaillibles accordent aux justes d'habiter le « séjour des âmes pieuses » (3), c'est-à-dire les Champs Elysées, dont sont décrites les délices. Les initiés aux mystères y occupent une place d'honneur (4). Au contraire, les méchants sont conduits par les Erinnyes vers l'Érèbe et le Chaos à travers le Tartare (5). C'est là « le lieu des impies » (6) où les Danaïdes, Tantale, Titye et Sisyphe subissent des peines toujours renouvelées, « c'est là que les âmes coupables, léchées par les bêtes sauvages, brûlées constamment par les torches des Peines, exposées à tous les outrages, se consument dans des châtiments éternels. » (7).

On voit comment, dans cette description, les traditions mythiques des Grecs s'adaptent, bon gré mal gré, aux enseignements de l'astronomie. Dans la révélation qu'est censé de faire le Mage Gobryès, c'est à peine si l'on peut trouver une trace du dualisme mazdéen, dans l'opposition, indiquée incidemment, de la cour de Zeus au royaume souterrain de Pluton, « qui n'est pas moindre » que celle-ci (8). Mais cette « demeure souterraine » n'est point établie dans une vaste caverne, où l'on descend par les fissures du sol, mais au-dessous de notre terre « placée au centre

(1) Souvenir d'Homère, Θ, 15 : Ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι (*supra*, p. 45, n. 1) et d'Hésiode, *Théog.*, 732 ; cf. *Papyr. Mag.*, IV, 2261, Preisendanz : Κλεῖθρον ἀνέωγε Ταρτάρου, cf. *infra*, p. 64 note.

(2) Le Πεδίον ἀληθείας, où siègent deux juges infernaux, est emprunté à Platon, *Phèdre*, 248 B. Mais le sens est ici tout différent. « Je croirais volontier que l'explication est de quelque Alexandrin, qui sachant que les Égyptiens plaçaient dans la salle des deux Vérités (Neme'ti) un tribunal infernal, analogue à celui de la doctrine orphique, a détourné de sa signification le πέδιον ἀληθείας platonicien» (Isidore Lévy, *Divinités égyptiennes*, 1921, p. 276).

(3) Εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον, cf. *infra*, p. 50, note 1.

(4) Sur cette προεδρία des initiés, cf. Rohde, *Psyche*, I[4], p. 314, note ; II, p. 422 s.

(5) Cf. *infra*, p. 51, n. 2.

(6) Χῶρος ἀσεβῶν. Cf. *infra*, p. 50, n. 1.

(7) Châtiment par le feu ; cf. Chevalier, p. 94 ; *Afterlife*, p. 75 s. et *infra*, p. 131, n. 1.

(8) Ch. II. Κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν ἐν ᾗ ἡ βασίλεια Πλούτωνος οὐχ ἧττω τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς.

du monde » et de la sphère qui l'entoure, une moitié appartient aux dieux célestes, l'autre aux dieux des enfers, qui sont frères ou fils de frères. Ce partage de l'univers entre des divinités inverses, mais apparentées, est précisément celui que nous avons trouvé attribué à Pythagore (p. 43) qui l'avait emprunté aux Chaldéens (p. 42), et les expressions mêmes qu'emploie l'*Axiochos* pour désigner les Champs Elysées : « lieu des pieux », et le Tartare : « lieu des impies » sont probablement aussi néo-pythagoriciennes (1) ;

Peut-être est-ce une question oiseuse que de se demander comment l'auteur du dialogue pseudo-platonicien a pu combiner les idées du Maître et même des croyances éleusiniennes avec une conception hétérogène du « royaume de Pluton ». Un écrivain aussi dépourvu de critique peut ne pas s'être soucié de rendre cohérent ce qu'il présente comme un mythe poétique. Mais, d'autre part, les Pythagoriciens, à qui

(1) Déjà dans la « Descente aux Enfers » orphique, on trouve rapprochés τὰς τῶν ἀσεβῶν ἐν Ἅιδου τιμωρίας καὶ τοὺς τῶν εὐσεβῶν λειμῶνας (Diodore, I, 96, 3, probablement d'après Hécatée d'Abdère = *Orphic.*, fr. 293 Kern). Mais les expressions de χῶρος εὐσεβῶν, χῶρος ἀσεβῶν ne se rencontrent pas, que je sache, avant Philon d'Alexandrie. Cf. *De fuga et ind.*, 131 (III, p. 137, 21 C-W.) : Εἰς ἔρημον κακῶν ἀσεβῶν χῶρον; *De Somniis*, II, 133 (III, p. 280, 7) : Τὸν ἀσεβῶν ἀνήλιον χῶρον [Cf. *infra*, p. 59, n. 4] ; *De Cherub.*, 2 (I, 170, 11) : supplices éternels dans l'ἀσεβῶν χῶρος. Noter surtout *De congress. erud.* 57 (III, p. 83, 20), où il est dit de l'Hadès ὁ χῶρος οὗτος ἀσεβῶν καλεῖται. Ces expressions n'apparaissent pas dans le Nouveau Testament, mais St. Clément, *Epist.*, I, 50, 3, dit : Οἱ ἐν ἀγάπῃ τελειωθέντες ἔχουσιν χῶρον εὐσεβῶν. Il a en vue le lieu où les âmes des justes séjournent en attendant le jugement dernier. — Εὐσεβέων χῶρος est fréquent à l'époque romaine dans la poésie funéraire (Kaibel, *Epigr.*, Index, s. v. ; Wilamovitz, *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1912, p. 547). Lucien oppose τὸ Ἠλύσιον πεδίον à ὁ τῶν ἀσεβῶν χῶρος (*De Luctu*, 8 ; *Vera hist.*, II, 14 ; cf. 23, 26 ; *Necyom.*, 12 ; *Cataplus*, 12) et on notera qu'il emploie cette expression dans son *Histoire véritable*, où il a parodié un Pythagoricien, Antonius Diogène. On pourrait attribuer aux expressions dont nous nous occupons une origine stoïcienne, si l'on se fiait entièrement à une assertion de Lactance, *Inst.*, VII, 7, 20 (= I, fr. 147, Arnim) : « Esse inferos Zeno Stoicus docuit et *sedes piorum ab impiis esse discretos*, et illos quidem quietas et delectabiles incolere regiones, hos vero luere poenas in tenebrosis locis atque in caeni voraginibus horrendis. » Mais chacun sait qu'être plongé dans un bourbier est la peine imaginée par les Orphiques pour les impies (Platon, *Phédon*, 69 c = fr. 5 Kern, cf. fr. 235 ; Dieterich, *Nekyia*², pp. 73, 81), en sorte que, si Lactance n'a pas fait erreur, Zénon dans l'un de ses écrits avait repris ou du moins cité l'opinion orphico-pythagoricienne sur le χῶρος εὐσεβῶν et ἀσεβῶν. Mais cette opinion est difficile à concilier avec la doctrine, également attribuée à Zénon, que l'âme est un πνεῦμα destiné à se consumer peu à peu (fr. 146 Arnim).

il emprunte sa mythologie astronomique, ont dû nécessairement tenter de concilier celle-ci avec les vieilles croyances qu'ils retenaient et prétendaient interpréter, et peut-être l'*Axiochos* peut-il nous indiquer comment ils ont procédé.

Aucun doute pour la situation du « lieu des impies ». Ceux-ci sont poussés par les Érinnyes vers l'Érèbe et le Chaos à travers le Tartare (1). Cette alliance de mots, nous fait remonter jusqu'à la *Théogonie* d'Hésiode (vv. 119, 123), qui place aux origines des choses le Chaos et le Tartare, et fait naître du Chaos l'Érèbe et la Nuit. La signification de ces mots s'était usée, comme la légende d'une monnaie qui a longtemps circulé, et l'on voit les papyrus magiques les accoler sans discernement (2). L'idée qu'a dans l'esprit le Pseudo-Platon est manifestement celle du vieux Tartare homérique et hésiodique (p. 45), espace ténébreux, aussi distant de la terre que celle-ci l'est du ciel. Cette antique tradition était encore si vivante vers le début de notre ère que Virgile s'en fait encore l'interprète en la modifiant (3). Dans le cosmos

(1) P. 371 E : Ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' Ἔρεβος καὶ Χάος διὰ Ταρτάρου.

(2) Papyrus de Paris (IV de Preisendanz), 445 : Χάοιο καὶ Ἄιδ·ο ἔνθα νέμονται | δαίμονες ἀνθρώπων οἱ πρὶν φάος εἰσορόωντες. De même 1965. — 2536 : Χάος ἀρχαῖτατον καὶ Ταρτάρου χάσμα. 2859 : Νύξ, Ἔρεβος, Χάος εὐρύ. 1460 : Χάος ἀρχέγονον, Ἔρεβος, φρικτὸν Στυγὸς ὕδωρ. 1350 : Ἀρχιδαίμονας οἵτινές ἐστε Χάους, Ἐρέβους, ἀβύσσου, βυθοῦ οἰκήτορες. Cf. *infra*, p. 63, n. 2.

Contrairement à l'*Axiochos*, Plutarque, *De primo frigido*, 17, p. 953 A, place le Chaos avec l'Érèbe à l'intérieur de la terre : τὰ ἐντὸς (τῆς γῆς) ὄρφνη καὶ Χάος καὶ Ἅιδης ὀνομάζεται · καὶ τὸ ἔρεβος τοῦτο ἦν ἄρα τὸ χθόνιον καὶ ἔγγαιον σκότος ; cf. Quintus Smyrn., II, 612 : Ἀλλὰ καταχθονίων εἰσδύσομαι αἰνὰ βέρεθρα... παντ' ἐπικιδναμένου χαέος καὶ ἀεικέος ὄρφνης. — La confusion du Chaos et de l'Hadès fait nommer Cerbère Χάους κύνα, *Anthol. app. Planudea*, 91. Cf. *Realenc.*, s. v. ; *Thes. l. Lat.*, s. v. Noter le jeu de mots de l'inscription romaine publiée par Petrarca, *Bull. com.*, LXI, 1933, p. 211 : Νῦν δοίη σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ | οὐκ ἔχει σε Χάρων ἀλλὰ Χάος τὸ λαβὸν [σ' ὠκύμ]ορον — Plus tard, le Chaos fut transféré dans l'atmosphère ; cf. chap. II, p. 126. Il est souvent nommé dans la *Pistis Sophia* gnostique (cf. l'index de la trad. Schmidt).

(3) Virg., *Aen.*, VI, 577 : « Tum Tartarus ipse / bis patet in praeceps tenditque sub umbras, / quantus ad aetherium caeli suspectus Olympum. » Cf. Philon, *De exsecr.*, 152 (V, 571, 23 C-W) : Κατωτάτω πρὸς αὐτὸν Τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς. Olympiodore, *In Phaedonem*, D. ρμ' (p. 240, Norvin) : Ὅτι ὁ Τάρταρος τὸ ἔσχατον ἔστι τοῦ παντὸς καὶ ἀντίθετος ἔχων πρὸς τὸν Ὄλυμπον. — Homère et Hésiode disent seulement que le Tartare est aussi éloigné de la terre (contenant l'Hadès) que celle-ci l'est du ciel. Comment expliquer le *bis patet* de Virgile ? Simple exagération poétique selon Norden (commentaire au v. 537). Dans un essai de reconstitution de la cosmographie de Virgile, M. Kerenyi, *Philologische Wochenschrift*, 1925, p. 285 s., en propose une autre interprétation.

que conçoit l'auteur de notre dialogue le séjour des méchants doit donc occuper le creux le plus profond de la sphère céleste, l'*hypogeion* diamétralement opposé à l'Olympe, situé au zénith.

L'auteur de l'*Axiochos* n'a pas pris soin de nous dire où sont situés, selon lui, ces prés rafraichis par des sources et émaillés de fleurs, conformes à la vieille mythologie (1), où se réunissent les sages pour jouir de tous les plaisirs de l'intelligence et des arts. Il note seulement que « les doux rayons du soleil » y entretiennent dans l'air une température toujours modérée, sans chaleurs ni froids excessifs (2). Et sans doute, y a-t-il ici un souvenir lointain de l'Odyssée, qui transporte les héros « aux extrémités de la terre » dans les Champs Elysées « sans neige, sans orage violent, sans pluie », rafraîchis perpétuellement par les souffles de l'Océan (3). Mais ici il est spécifié que c'est le soleil qui échauffe agréablement ce lieu de délices. A la vérité, l'idée que le soleil va éclairer la nuit du séjour des morts est ancienne en Grèce. Elle est exprimée dans un thrène célèbre de Pindare (4), à qui Virgile l'a empruntée en la transformant, lorsqu'il note dans sa description des Champs Elysées « *Solemque suum, sua sidera norunt* (5). Mais chez Pindare, les morts, que ce soleil éclaire à l'égal des vivants, habitent les demeures souterraines d'Hadès. L'idée primitive est, en effet, que l'astre du jour s'enfonce le soir dans le sein de la terre, dont il parcourt les vastes cavités, pour en ressortir le matin à l'Orient, et qu'il visite ainsi chaque nuit le royaume infernal (6). Mais cette croyance naïve

(1) Cf. Chevalier, *op. cit.*, p. 91 s.

(2) P. 371 D : Οὔτε γὰρ χεῖμα σφόδρον οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ' εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος.

(3) *Odyss.*, δ, 566. Ces vers n'ont cessé d'être reproduits, commentés et interprétés par les philosophes jusqu'à l'époque romaine. Cf. *infra,* ch. III (Lune).

(4) Fr. 129 (= Thrènes, I, Puech) : Τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω. Cf. Rohde, *Psyche,* II⁴, 1907, p. 210, n. 1.

(5) *Aen.*, VI, 641. Sur l'imitation de Pindare, cf. Norden, *Hermes,* XXVIII, 1893, p. 391. Virgile a été imité à son tour par Valérius Flaccus, I, 844 : « Campos ubi Sol, totumque per annum durat aprica dies ». Cf. Silius Ital., XIII, 550. — Cf. l'hymne au Soleil conservé par les papyrus magiques (Kuster *De tribus carminibus papyri Parisinae,* 1911, p. 20 = Preisendanz, IV, 446, 1967) : Ἣν γαίης κευθμῶνα μόλῃς νεκύων ἐπὶ χῶρον. — Un oracle reproduit par Julien, *Epist.* 89, p. 299 D, affirme encore que les rayons du soleil éclairent les tribus des morts qu'a reçues le Tartare dans sa nuit ténébreuse au fond de l'Hadès. La poésie religieuse a conservé indéfiniment de vieilles formules, qu'il fallait détourner de leur sens pour les rendre acceptables.

(6) Cf. Rohde, *l. c.* ; Dieterich, *Nekyia,* p. 23. Pour l'Égypte, cf. Wiedemann, *Religion*

était inconciliable avec l'astronomie. La dimension que celle-ci reconnaissait au grand luminaire céleste, comme la révolution circulaire qu'elle lui attribuait, rendaient absurbe l'idée qu'il pût descendre dans les entrailles du sol. Mais alors, où se trouvait ce royaume des ombres que selon la tradition il éclairait chaque nuit ? Homère l'avait déjà indiqué : aux extrémités de la terre « par delà l'Océan (1) », c'est-à-dire sur la face inférieure de notre globe, où l'astre du jour allait répandre sa clarté, lorsqu'il quittait la société des hommes. Les eaux de l'Océan, s'étendant sur l'hémisphère austral, baignaient les rivages des îles Fortunées transportées aux antipodes (2). Tous les récits des poètes sur les jardins parfumés et mélodieux de ces terres lointaines s'appliquaient à ce climat béni qu'aucun navigateur n'avait jamais atteint.

Parmi les témoignages qui attestent la croyance a des Enfers placés au revers de notre globe, le plus remarquable nous apprend que « les physiciens donnent l'appellation de Vénus à l'hémisphère supérieur de la terre, dont nous habitons une partie, mais nomment Proserpine l'hémisphère inférieur de cette terre ». (3) Ainsi, de même que certains théologiens enseignaient que les deux moitiés du ciel appartenaient la

der alten Aegypter, 1890, p. 45 ss. Jéquier, *Le livre de ce qu'il y a dans l'Hadès,* Paris, 1894 ; pour la Babylonie, Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriologie,* 1919, p. 149.

(1) Odyssée, δ, 563 : Εἰς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης.

(2) Cf. Servius, *Aen.*, VI, 532 : « Alii sub terra esse inferos volunt secundum chorographos et geometras, qui dicunt terram σφαιροειδῆ esse, quae aqua et aere sustentatur. Quod si est, ad Antipodas potest navigatione perveniri, qui, quantum ad nos spectat, inferi sunt, sicut nos illis. » Cf. VI, 671 : « Bene inter inferos et superos mare factum dicit, quod, ut supra diximus, nos ab Antipodis dividit, qui inferi sunt nostri comparatione » ; cf. VI, 127 (*infra,* p. 57, n. 1). Sur les diverses localisations des îles Fortunées, cf. Rohde, *Psyché,* t. II [4], p. 371, n. 1 (trad. fr. p. 567, n.2). A l'époque romaine, les Champs Elysées sont encore situés dans l'Océan extrême pour Silius Italicus (*Pun.*, XIII, 552 ; cf. Maubert, *Revue de philologie,* LIV, 1928, p. 154 ss.) et Olympiodore, *In Platonis Gorgiam,* 47, 6 (p. 226, 17, Norvin) n'ignore pas que οἱ γεωγράφοι φασὶ τὰς μακάρων νήσους περὶ τὸν Ὠκεανὸν εἶναι κἀκεῖ ἀπιέναι τὰς ψυχὰς τὰς εὖ βεβιωκυίας. La parodie de l'île des Bienheureux que Lucien a introduite dans son *Histoire Véritable,* II, 5 ss., garde beaucoup de traits de la mythologie qu'il raille. — Sur les héros que la poésie épique transportait dans les Μακάρων νῆσοι et l'identification de celles-ci avec l' Ἠλύσιον πεδίον, cf. Capelle, *Archiv für Religionsw.*, XXV, 1927, pp. 245-264 ; XXVI, 1928, pp. 17-40.

(3) Macrobe, *Sat.*, I, 21, 1 (d'après Porphyre) : « Physici terrae superius hemisphaerium, cuius partem incolimus, Veneris appellatione coluerunt, inferius vero hemisphaerium terrae Proserpinam vocaverunt. »

première aux dieux olympiques, la seconde aux dieux infernaux (p. 43), pareillement d'autres avaient partagé entre ces divinités les deux moitiés de notre terre (1). Lorsque certains Pythagoriciens transportèrent dans la lune le séjour des morts, ils lui appliquèrent une division analogue : la partie supérieure de l'astre des nuits, qui est tournée vers le ciel lumineux, devint pour eux les Champs Elysées, la partie inférieure, qui plonge dans l'air sombre et où sont châtiés les coupables est « l'anti-terre de Proserpine » (2).

Ces idées mi-religieuses, mi-savantes que nous venons d'exposer ne pouvaient manquer d'avoir à l'époque romaine une influence sur la littérature, et on en trouve des échos même dans la poésie. Dans le morceau cosmographique que Virgile a introduit dans le premier livre des Géorgiques (vv. 231-251) et qui paraît transposer des vers d'Ératosthène, il oppose au pôle nord, qui est toujours au-dessus de nos têtes, l'autre qui se trouve sous nos pieds et « que voient le Styx obscur et les Mânes plongés dans l'abîme » (v. 242).

Hic vertex nobis semper sublimis ; at illum
sub pedibus Styx atra videt Manesque profundi. (3)

(1) Dans la restitution de la cosmographie de Virgile qu'a tentée M. Kerenyi (*Philologische Wochenschrift*, 1925, p. 285 s.), il s'attache à démontrer que l'enfer y occupe la surface de l'hémisphère austral de la Terre. Cependant, cf. *infra,* note 3.

(2) Plutarque, *De facie lunae,* 944 C; cf. *infra,* ch. III (Lune). — Selon une scholie d'Homère, qui remonte à Cratès (fr. 39 b), certains définissaient le Tartare « la partie non éclairée du monde habité » (οἱ δὲ τὸ ἀφώτιστον τῆς οἰκουμένης μέρος ἀπεδέξαντο ; cf. fr. 39 c. : Ζόφον. τὰ ἀφώτιστα τῆς γῆς μέρη). La brièveté de cet extrait ne permet pas d'en saisir exactement la signification. Toutes les parties de la terre étant successivement dans la lumière et l'obscurité, il faudrait que ce Tartare fut mouvant comme les Enfers situés dans le cône d'ombre de la terre (ch. II, p. 119). Mais peut-être les auteurs visés sont-ils ceux d'une époque où l'on croyait encore que l'hémisphère inférieur restait toujours plongé dans les ténèbres.

(3) L'interprétation de ces vers est controversée, et déjà au XVIII[e] siècle, Heyne devait défendre celle que nous adoptons contre les philologues qui, joignant *sub pedibus* non pas à *illum* mais à *videt,* expliquaient que le Styx et les Mânes, logés au centre de la terre, voyaient sous leurs pieds le pôle antarctique. Mais, dans tout ce passage, Virgile s'inspire de la poésie didactique des Alexandrins (en particulier d'Ératosthène, comme le note Probus), et à l'époque hellénistique les esprits cultivés ne croyaient plus à un Hadès souterrain, qui aurait occupé le milieu du globe terrestre. On objecte qu'ailleurs Virgile paraît l'admettre (*Georg.*, II, 292 : *Aesculus ... radice in Tartara tendit*), et que dans le VI[e] livre, il mêle à une description du paysage infernal des Grecs l'idée d'âmes peuplant

On voit que ce n'était pas seulement pour les astrologues que l'Achéron et le Styx coulaient près de l'*hypogeion* (p. 39).

La poésie funéraire a conservé des traces de la même doctrine et suggère parfois l'idée que les âmes descendent parmi les étoiles de l'hémisphère inférieur. C'est ainsi qu'il faut entendre une épitaphe métrique de Pesaro, qui a embarrassé les commentateurs (1). Un esclave de douze ans, à qui son maître faisait donner une éducation pythagoricienne, nous dit qu'ayant quitté le monde supérieur (v. 3, *ad superos*), il habite les demeures infernales proches des ondes de l'Achéron parmi les astres affreux des profondeurs du Tartare :

Nunc modo ad sedes infernas Acheruntis ad undas
Taetraque Tartarei sidera possideo.

L'auteur de cette pièce de vers était un Pythagoricien pieux (2), et, fait intéressant, la conception des Enfers, qu'elle révèle, se retrouve dans un passage de Plutarque où l'influence de la philosophie pythagoricienne est manifeste. Le mythe inséré dans le traité *Sur le génie de Socrate* nous montre (3) l'âme de Timarque transportée dans les espaces lumineux du ciel étoilé, dont elle admire d'abord la beauté ; puis, jetant les regards vers le bas, elle aperçoit « un vaste gouffre

l'atmosphère et celle de la métempsychose. Mais ces variations prouvent simplement que le poète n'avait pas plus que la plupart de ses contemporains de foi très arrêtée sur cet article. Les croyances sur le sort des âmes dans l'au-delà sont pour lui une sorte de mythologie, qu'il utilise librement dans un but littéraire, en leur laissant souvent une imprécision qu'il jugeait poétique. Dans notre passage, il met le Tartare au pôle inférieur, parce que sa source parlait ainsi. Lejay annote très justement au vers 243 « Virgile se sert des données de la science grecque pour restaurer la notion des Enfers que voulait effacer Lucrèce ».

(1) CIL, XI, 6435 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 134 (texte fautif) = Plessis, *Poésie latine, Epitaphes*, Paris, 1905, p. 57.

(2) Vers 5 : « *Dogmata Pythagorae sensusque meavi sophorum, et lyricos legi, legi pia carmina Homeri* ».

(3) Plut., *De genio Socratis*, 590 F : Κάτω δ' ἀπιδόντι φαίνεσθαι χάσμα μέγα στρογγύλον οἷον ἐκτετμημένης σφαίρας, φοβερὸν δὲ δεινῶς καὶ βαθύ, πολλοῦ σκότους πληρὲς οὐκ ἡσυχάζοντος ἀλλ' ἐκταραττομένου καὶ ἀνακλύζοντος πολλάκις, κ. τ. λ. Le mot ἐκταραττόμενος devait immédiatement indiquer au lecteur antique de Plutarque ce que celui-ci voulait dire. L'étymologie de Τάρταρος dérivé de ταράττω est courante (*supra*, p. 46, n. 4). L'expression employée par Cratès de Malle (fr. 39 b) se rapproche singulièrement de celle de Plutarque. Τάρταρος· τὸ ὑπὸ τὴν γῆν ἐσκοτισμένον μέρος τοῦ Ἅιδου καὶ ἐν βαθυτάτῳ κείμενον τόπῳ . . ὠνόμασται δὲ διὰ τὸ ἐκτεταράχθαι καὶ συγκεχύσθαι τὰ ἐν αὐτῷ πάντα. Retenons que le Tartare est pour Cratès τὸν ὑπὸ τοῖς πόλοις ἀέρα παχύν τε καὶ ψυχρὸν καὶ ἀφώτιστον.

arrondi et tel qu'une sphère coupée, terriblement effrayant et profond ; plein d'obscurité, il n'était point en repos, mais agité et bouillonnant sans cesse. On entendait une infinité de hurlements et de gémissements d'animaux (1), les vagissements d'une foule d'enfants et les lamentations mêlées d'hommes et de femmes ; des bruits de tout genre et des clameurs s'exhalaient confusément du fond de l'abîme. » Il ne fait pas de doute que Plutarque se souvienne du sombre Tartare d'Homère et d'Hésiode placé au fond de l'univers et sans cesse troublé, mais cet abîme se trouve pour lui ou plutôt pour l'auteur qu'il reproduit « dans une sphère coupée » — c'est-à-dire dans l'hémisphère inférieur (2).

On se demandera si une opinion qui avait été, en Égypte, partagée par l'astrologie et l'hermétisme, continuait sous l'Empire a être la doctrine ésotérique des mystères alexandrins répandus en Occident. Certaines expressions volontairement réticentes et imprécises dont use Apulée dans ses *Métamorphoses*, tendraient à faire croire que tel était en effet l'enseignement de ces mystères : Sérapis, le dieu des morts, y aurait été assimilé au Soleil, qui descend la nuit illuminer les ténèbres de l'hémisphère inférieur, et Isis régnerait dans « ce souterrain hémisphérique », où couleraient l'Achéron et le Styx, fleuves célestes, comme le voulait l'astrologie (p. 39) (3).

(1) Ζῷα ne doit pas être pris au sens général d'êtres animés, mais être traduit par « animaux » ; il faut l'expliquer par la croyance pythagoricienne à la métempsychose, qui apparaît en effet dans ce mythe (p. 591 C : φέρονται εἰς ἀλλὴν γένεσιν). C'est un châtiment des réprouvés que d'être condamnés à habiter les corps de bêtes, c'est pourquoi celles-ci se lamentent; toutefois elles ne peuplent pas les Enfers selon la vraie conception de l'école ou plutôt celle-ci transporte ces Enfers sur la terre. L'auteur du mythe — Plutarque ou sa source — combine ici des éléments hétérogènes, chose habituelle dans le syncrétisme de cette époque. — Cf. sur les ζῷα Proclus, *In Remp.*, II, 327, Kroll (*infra*, p. 114, n. 6).

(2) L'expression employée par Plutarque χάσμα μέγα στρογγύλον οἷον ἐκτετμημένης σφαίρας est si caractéristique que le sens m'en paraît indubitable. Cependant Heinze (*Xenocrates*, 1892, p. 35), que suit Jones (*The platonism of Plutarch*, 1916, p. 57), a cru que dans ce passage l'Hadès était notre vie terrestre et que, par conséquent, l'abîme que l'âme de Timarque voyait des hauteurs du monde était notre terre. Mais, la terre, vue du ciel, ne serait pas apparue comme un abîme profond, mais comme une montagne convexe, et pourquoi serait-elle une sphère « coupée » ? Moins vraisemblable encore me semble l'interprétation proposée par H. von Arnim, *Plutarch über die Dämonen* (Verhandel. Akademie te Amsterdam, XXIII), 1921, qui, voulant retrouver dans le *De genio Socratis* les mêmes idées que dans le mythe du *De facie lunae*, soutient que le χάσμα est « l'ombre de la terre vue de la lune ».

(3) Apul., *Metam.*, XI, 23 : « Acessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine

Toutefois, si nous considérons l'ensemble des témoignages, assez pauvres, que nous avons réussi à recueillir, il apparaîtra que la doctrine qui plaçait les Enfers dans l'*hypogeion* astronomique, si elle n'était pas abandonnée, n'avait pas cependant conservé une large diffusion. Son pouvoir sur les esprits était certainement beaucoup moindre que celui d'autres croyances que nous examinerons dans la suite. La raison de ce médiocre prestige se laisse aisément découvrir. En effet, cette théorie, qui aujourd'hui peut nous sembler puérile, n'avait jamais été qu'un essai d'adaption des vieilles traditons helléniques sur l'Hadès, discréditées par les attaques des incrédules, à un système nouveau du monde conçu par la science. Mais les progrès mêmes de la science tendaient à faire rejeter une telle accomodation comme incompatible avec les enseignements de la cosmographie.

Car, tout d'abord, si l'on assignait comme domaine aux morts la moitié inférieure du globe terrestre, on se heurtait aux objections des géographes, qui y logaient des êtres vivants, les Antipodes (1).

Lorsqu'on fut parvenu à la notion de la sphéricité de la terre, suspendue dans l'espace, et qu'étudiant les climats de notre globe, ces géographes observèrent que le genre humain occupait une zone tempérée

per omnia vectus elementa remeavi, nocte media vidi solem candido coruscantem lumine, deos inferos et deos superos accessi coram et adoravi de proxumo. » — Rapprocher de *confinium mortis* l'ὅρος ζωῆς καὶ θανάτου de la sphère de Pétosiris (p. 37) : le myste est descendu dans l'hémisphère inférieur, où il a vu le soleil briller au milieu de la nuit, puis, il est remonté vers les dieux supérieurs en traversant tous les éléments. Nous reviendrons p. 132 ss. sur sa purification par les éléments. — Cf. *Metam.*, XI, 6 : « Cum ad inferos demearis in ipso subterraneo semirotundo me, Acherontis tenebris interlucentem, Stygiisque penetralibus regnantem, campos Elyseos incolens ipse adorabis. » A rapprocher de la description que donne l'*Axiochos, supra,* p. 52 ; les mots *in subterraneo semirotundo* semblent traduire ἐν ὑπογείῳ ἡμισφαιρίῳ. Mais l'idée que dans les heures nocturnes le soleil parcourt le monde souterrain remonte à la plus ancienne religion égyptienne (cf. *supra,* p. 52, n. 6), et l'on ne peut rien tirer de consistant de la rhétorique d'Apulée. — De même dans l'interprétation que fournit Plutarque, *De Iside,* 44 : Νέφθυς ἐστὶ τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ἀφανές, Ἶσις τὸ ὑπὲρ γῆν καὶ φανερόν· ὁ δὲ τούτων ὑποψαύων καὶ καλούμενος ὁρίζων κύκλος ἐπίκοινος ὢν ἀμφοῖν Ἄνουβις κέκληται, la mention du cercle de l'horizon, qui sépare le monde supra-terrestre et le monde souterrain (cf. p. 39 la figure 3), tendrait à faire admettre qe les deux déesses associées président aux deux hémisphères (cf. *supra,* p. 53), mais le texte de Plutarque peut s'entendre autrement.

(1) Cf. Servius, *Aen.*, VI, 127 : « Inferorum regna ne posse quidem esse, nam locum ipsorum quem possumus dicere, cum sub terris esse dicantur Antipodes ? »

entre les glaces du pôle et les chaleurs des tropiques, ils conclurent à l'existence d'une zone semblable dans l'autre hémisphère, resté inaccessible. Cette région, soumise aux mêmes conditions physiques que celle où vivaient les hommes, devait, affirmaient-ils, être habitée par des êtres semblables à eux.

Cette conclusion, alors invérifiable, fait honneur à la perspicacité des savants alexandrins, qui furent les premiers à la formuler (1), ou du moins, à y conduire par une argumentation logiquement déduite des faits constatés. Les Pythagoriciens, le géographe Ératosthène (2), Cratès de Malle (3), Posidonius et son école (4) soutinrent l'existence de ces Antipodes, et l'on peut dire qu'elle fut généralement admise par la science de l'époque hellénistique (5), qui l'apprit à Cicéron (6).

Mais on voit par les témoignages anciens que cette doctrine savante ne parvint jamais à se faire accepter du grand public (7). Le bon sens vulgaire s'insurgeait contre la conception d'hommes marchant la tête en bas : c'était là une idée paradoxale et saugrenue de théoriciens (8). Même parmi les philosophes, les Épicuriens la proclamaient une folle erreur (9). Entre ces affirmations contradictoires, l'opinion moyenne

(1) Platon, *Timée*, 63 A, inventa le mot ἀντίπους pour un personnage qui, faisant le tour d'un cercle, en atteindrait le point diamétralement opposé à celui de son départ (Cf. Diogène Laërce, III, 21), mais on ne trouve pas chez lui la doctrine géographique des Antipodes, pas plus que chez Aristote, *De Caelo,* 308, *a*, 20. Elle est attribuée aux Pythagoriciens par Alexandre Polyhistor ; cf. Diogène Laërce, VIII, 26 : Γιγνέσθαι κόσμον... μέσην περιέχοντα τὴν γῆν καὶ αὐτὴν σφαιροειδῆ καὶ περιοικουμένην· εἶναι δὲ Ἀντίποδας καὶ τὰ ἡμῖν κάτω, ἐκείνοις ἄνω. Mais, de quelle époque sont les Pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor ? Wellmann (*Hermes*, LIV, 1919, p. 225 s.) a voulu les faire remonter, contre l'opinion de Zeller, jusqu'au IVᵉ siècle, mais cette date est très discutable. Cf. notamment Harder, *Okellos* (N. Phil. Unters., I), Berlin, 1926, p. 111.

(2) Berger, *Wissensch. Erdkunde der Griechen,* III, p. 72, n. 1, cf. Mette, *Sphairopoiia,* 1936, p. XIX :

(3) Mette, *op. cit.* p. 66 et fr. 34 a (p. 432).

(4) Cléomède I, 2, 13 ; cf. *Realenc.*, s. v. « Kleomedes », p. 684, 10 ss.

(5) Cf. *Realenc.*, ss. vv. « Antipodes » et « Antichthones ».

(6) Cicéron, *Rep.* VI, 20 = *Songe de Scipion,* 6.

(7) Pline, H. N., II, 65, 161 : « Ingens hic pugna litterarum contraque volgi, circumfundi terrae undique homines, conversisque inter se pedibus stare », et la suite.

(8) Plutarque, *De facie lunae,* p. 924 A ; cf. *Cat. codd. astr.*, t. VIII, 1, p. 187 ; Lucien *Demonax,* 22 ; Lactance, *Inst.*, III, 24, 1 : « Aut est quisquam tam ineptus qui credat esse homines quorum vestigia superiora sint quam capita ? » etc.

(9) Lucrèce, I, 1058 ss.

restait perplexe et suspendait son jugement (1). Puis, à l'époque chrétienne, lorsqu'on s'avisa de chercher dans l'Écriture des leçons de cosmographie, les réfutations se multiplièrent (2), et au VIII[e] siècle, le pape Zacharie crut même devoir condamner formellement comme hérétique la doctrine des Antipodes, incompatible avec les textes bibliques (3).

La partie du monde ainsi déshabitée, était de nouveau disponible pour recevoir les âmes des pécheurs ; le Purgatoire de Dante occupe une haute montagne, qui s'élève dans les eaux de l'hémisphère austral. Celui-ci ne fut rendu définitivement aux vivants que par les découvertes géographiques de la Renaissance. La vérité triompha enfin après que Magellan et ses émules eurent exploré la moitié inconnue de notre globe. Il fallut alors s'incliner devant l'évidence des faits.

Sans doute, peut-on tirer de ce rapide exposé une conclusion : Si les mythologues, qui prétendaient fonder un nouveau royaume de Pluton et de Proserpine en Océanie, avaient eu pour seuls ennemis les partisans des Antipodes, ils auraient pu maintenir victorieusement contre eux leurs positions. Mais, les défenseurs de l'Hadès antarctique furent mis en déroute par des adversaires plus redoutables.

Depuis l'âge homérique, une tradition constante voulait que le Tartare fût ténébreux, ou pour parler plus exactement : « sans soleil » (ἀνήλιος) (4). Si les Champs Elysées étaient égayés par une douce

(1) Cf. Cicéron, *Acad. Priora,* 39, 123 ; Plutarque, *De Herodoti malign.*, 37, p. 869 C : Εἴ εἰσιν 'Αντίποδες, ὥσπερ ἔνιοι λέγουσιν, τῆς γῆς τὰ κάτω περιοικοῦντες. Probus, *Comm. ad Georg.*, I, 233 (p. 363, 5 Hagen) : « Hanc zonam habitari credibile est, quoniam et ipsa pari temperatura inter noton et meridiem posita est.. et in hac zona, *si qui habitant,* appellantur a nobis ἀντίχθονες.

(2) Lactance, *Inst.*, III, 24, 1 ; *Epit.*, 34, 2 ; St Augustin, *Civ. Dei,* XVI, 9 (= Isidore, *Etym.*, IX, 2, 133) ; Cosmas Indicopl., *Topographia christiana,* 64 B, 65 C, 131 D, 192 B (cf. l'édition Winstedt, *Introd.*, p. 9) ; *Cat. codd. astr.*, VIII, 1, p. 186.

(3) Migne *P. L.*, LXXXIX, 946. La suite de cette controverse au moyen âge a été exposée ou plutôt exploitée par Andrew White, *History of the warfare of science and theology,* I (1898), p. 102-110.

(4) A l'époque classique ἀνήλιος est un mot poétique qu'on trouve appliqué aux habitants des Enfers uniquement dans un morceau lyrique des *Sept contre Thèbes* d'Eschyle (v. 859), mais Pindare (fr. 133, Schröder = Ad., 21 Puech) parle des âmes rendues au monde des vivants ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον. Le premier prosateur qui donne cette épithète au séjour des impies est, je crois, Philon, *De somniis,* II, 133 (III, p. 280, 7, C.-W.) : Εἰς τὸν ἀσεβῶν ἀνήλιον χῶρον, ὃν ἐπέχουσι νὺξ βαθεῖα καὶ σκότος ἀτελεύτητον καὶ φασμάτων καὶ ὀνειράτων ἔθνη μυρία. Cf.

lumière, la prison des réprouvés était plongée dans une obscurité sinistre et glaciale. Il paraît certain que les premiers théologiens qui ont fait de l'hémisphère inférieur le domaine de la mort (p. 37), le croyaient enténébré par une nuit ininterrompue (1).

Mais, lorsque l'astronomie enseigna que l'astre resplendissant, dont nous suivons la course de l'Orient à l'Occident, accomplissait dans le ciel une révolution complète autour de notre terre, dont il éclairait et échauffait successivement les deux moitiés, il n'y eut plus aucune région de l'univers qui ne fût illuminée et fécondée par ses rayons. Comment maintenir désormais un Hadès ténébreux dans l'*hypogeion* ? Pour ne pas abandonner cette foi, certains n'hésitèrent pas à affirmer que les physiciens se trompaient et que le soleil allumait ses feux chaque matin, pour les éteindre le soir. Telle avait été, aux origines de la science grecque, la conviction des premiers philosophes (2), et le vulgaire partageait encore largement cette vieille croyance. Posidonius (3) pensait encore devoir combattre l'opinion, répandue en Espagne, que l'astre incandescent noyait, le soir, ses feux dans l'Océan, en produisant un bruit strident comme celui d'un fer rouge plongé dans l'eau froide. La tradition ancienne reçut un appui inespéré d'Épicure, qui, conformément aux principes de sa physique, admit que le soleil était formé d'atomes, qui s'aggloméraient et s'enflammaient à l'aube, pour se dissoudre à la fin du jour (4). Ainsi, même les esprits cultivés pouvaient hésiter entre

De exsecr., 152 (V, p. 371) : Κατωτάτω πρὸς Τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς. Lucien, *De luctu*, 2 : Τόπον τινα ὑπὸ γῇ βαθὺν Ἅιδην...ζοφερὸν καὶ ἀνήλιον. Eustathe, *Ad Il.* Θ, 16 [cf. *supra*, p. 47, note] : Ἀὴρ ὑπόγαιος καὶ ἀνήλιος. L'idée est développée dans une épitaphe fautive de la vallée du Tembris (Asie Mineure), Kaibel, *Epigr.*, 372 = Buckler, Calder, Coxe, *Journal Roman studies*, XVII, 1927, p. 49, n° 230, 13 : Οὐδ' αἰελίου [γλ]υκὺ φένγος εἰδέσθην, οὐκ ἄστρων δρόμος ἐστίν, οὐρανόθεν δὲ σελήνης φέγος οὐκ ἰσοράτη, ἰσκοτόεσα δὲ νύξ...αἴλυθον ἰς Ἀΐδαο δόμον τὸν ἀφενγέα χῶρον.

(1) Le premier parmi les philosophes, Empédocle paraît avoir combattu cette idée. Cf. O. Gilbert, *Die meteorol. Theorien des Griech. Altertums*, 1907, p. 682.

(2) Xénophane, fr. 38 et 41 (Diels, *Vorsokrat.* [5], t. I, p. 124-125). Sur les opinions de ces philosophes, cf. O. Gilbert, *op. cit.*, p. 681 ss.

(3) Strab., III, 1, 5, p. 138 C ; Cléomède, II, 1 (p. 162, 14 s., Ziegler). Cf. Valérius Flaccus, II, 37 : « Rupto sonuit sacer aequore Titan. »

(4) Servius, *Georg.*, I, 247 : « Epicurei dicunt non ire solem per alterum hemisphaerium sed semper hic ab ortu colligi scintillas et fieri orbem solis. » *Aen.*, IV, 584 : « Secundum Epicureos, qui stulte solem de atomis dicunt constare, et cum die nasci, cum die perire ». Cf. Usener, *Epicurea*, fr. 346 = Lucrèce, I, 1065 ss. — Servius (*Georg.*, I, 251)

des opinions soutenues toutes deux par des autorités respectables. C'est ainsi que Virgile, après avoir placé, on s'en souviendra (p. 54), le Tartare au pôle antarctique, n'ose prendre position sur ce point discuté : ou bien, dans l'hémisphère inférieur régne le silence d'une nuit perpétuelle, ou notre crépuscule est l'aurore de cette moitié du monde et inversement (1).

Une pareille hésitation peut nous surprendre. Mais, comme la doctrine des Antipodes, à laquelle elle était liée, celle de la révolution diurne du soleil autour de la terre était une théorie fondée sur des spéculations que ne corroborait encore aucune constation expérimentale. Personne n'avait pu suivre de ses regards la course du grand luminaire dans un ciel ignoré, lorsqu'au-delà de l'océan lointain il s'abaissait sous l'horizon.

Toutefois, l'hypothèse paradoxale qu'un corps céleste pût s'obscurcir chaque soir, puis renaître chaque matin de ses cendres, ne heurtait pas seulement l'enseignement des astronomes et des astrologues mais aussi les convictions religieuses. Car, comment admettre qu'un astre adoré comme divin et même comme le premier des dieux sidéraux, pût ainsi périr quotidiennement, même s'il devait ressuciter quelque heures plus tard ? Le secours imprévu que lui avait apporté Épicure ne pouvait sauver la foi en un Hadès situé au fond d'un hémisphère obscur opposé à la clarté du nôtre.

En effet, l'opinion aventureuse qu'avait soutenue Épicure, fut victorieusement réfutée par les hommes de science. Cléomède (2), dans sa polémique

oppose cette opinion à celle des Stoïciens « qui dicunt solem vicissim per utrumque hemisphaerium ire et alternis noctem facere ». — L'astronomie d'Épicure méritait moins de considération que sa morale. Théon nous apprend qu'il admettait la translation des astres en ligne droite (*Commentaire sur l'Almageste,* éd. A. Rome, p. 339).

(1) Virg., *Georg.*, I, 247 ss. :

Illic, ut perhibent, aut intempesta silet nox
Semper et obtenta densentur nocte tenebrae,
aut redit a nobis Aurora diemque reducit ;
nosque ubi primus equis Oriens afflavit anhelis,
illic sera rubens accendit lumina Vesper.

Cf. Servius, *Georg.*, I, 243 : « Sicut variae philosophorum opiniones sunt, ita et hic varie loquitur : nam alii dicunt a nobis abscedentem solem ire ad Antipodas, alii negant et volunt illic tenebras esse perpetuas ». Probus, *Georg.*, I, 239 (p. 361, 26) : « Ait aut aeternam esse noctem in austrina frigida regione, quia ibi deficiunt solis radii, aut in antioecumene, cum occidat nobis sol, incipere ortum, aut, cum oriatur, ibi occasum esse. » Vv. 244-6 (p. 362, 3) : « Autumant quidam ex oceano oriri sidera et in oceanum occidere ».

(2) Cleomède, II, 1 (p. 158, 28 Ziegler).

acerbe contre le philosophe, la tourne en ridicule, et fait valoir contre elle des arguments péremptoires. Puisque le soleil se lève et se couche, suivant les lieux à des heures différentes, faudra-t-il supposer une multitude d'embrasements et d'extinctions successives ? Ensuite, la lune ne reçoit-elle pas, pendant la nuit, sa lumière d'un soleil brillant sous la terre ? Le grand Ptolémée, au commencement de l'Almageste, repousse aussi dédaigneusement, comme étant le comble de l'absurde, l'hypothèse que les astres s'enflamment et se désenflamment chaque jour à des moments variables sous les divers climats. (1)

La cosmographie d'Épicure compta de moins en moins d'adhérents, à mesure que sa philosophie perdit de son ascendant sur les esprits. La science de l'époque impériale enseigne, à la suite des Stoïciens, que le soleil fait le tour de la terre, baignée toute entière dans l'atmosphère, et produit, par suite des climats semblables. Ce raisonnement qui, l'avenir devait le prouver, était d'une justesse rigoureuse, remonte à l'époque hellénistique, et se rattache aux discussions sur l'existence des Antipodes (2). Mais il continua, même à l'époque chrétienne, à être opposé à la croyance qu'un vaste réceptacle des trépassés existait sous notre globe. Le dialogue de S[t] Grégoire de Nysse *Sur l'âme et la résurrection*, est rempli de réminiscences philosophiques, et l'on a entrepris de démontrer (3) que l'évêque cappadocien y reproduisait les théories de Posidonius d'Apamée (3). Contentons-nous de noter que l'écrivain chrétien a mis à profit, pour son argumentation, les idées répandues par ce stoïcisme éclectique dont Posidinius fut le défenseur. Or, Grégoire combat dans ce dialogue l'opinion que l'Hadès serait un lieu situé sous la terre, qui attirerait vers lui la foule des âmes (4). Une même sphère céleste, fait-il observer, se meut constamment autour de celle-ci, placée au milieu du système cosmique ; les éléments qui enveloppent ce corps central ne diffèrent point s'ils sont

(1) Ptolémée, *Synt.*, I, 3 (p. 11, 24 ss., Heiberg).

(2) Cf. surtout Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, II, 5, 22 ss. ; *Cat. Codd. astr.*, VIII, I, p. 186.

(3) Gronau, *Posidonius und die Genesisexegese*, 1914, p. 220 ss.

(4) P. G., XLVI, 68 B : Ποῦ ἐκεῖνο τὸ πολυθρύλλητον τοῦ Ἅιδου ὄνομα... εἰς ὃ πάντες οἴονται καθάπερ εἴς τι δοχεῖον ἐνθένδε τὰς ψυχὰς μετανίστασθαι ... τὸν ὑποχθόνιον τόπον οἴονταί τινες οὕτω λέγεσθαι, κακεῖνον ἐν αὐτῷ τὰς ψυχὰς πανδοχεύειν, καθάπερ τι χώρημα τῆς τοιαύτης φύσεως δεκτικὸν τὰς ἀποστάσας ἤδη τῆς ἀνθρωπίνης ζωῆς πρὸς ἑαυτὸν ἐφελκόμενον. Cf. 72 C : Οὐκέτ ἄν τις ἡμᾶς ἀναγκάζοι τῷ τῶν καταχθονίων ὀνόματι τὸ ὑπόγειον ἐννοεῖν χῶρον ἐπίσης τοῦ ἀέρος πανταχόθεν περικεχυμένου τῇ γῇ, ὡς μηδὲν αὐτῆς μέρος γυμνὸν τῆς περιβολῆς τοῦ ἀέρος καταλαμβάνεσθαι.

du côté que nous habitons ou du côté opposé ; une seule atmosphère est répandue autour de notre globe, les deux hémisphères sont alternativement dans la lumière et dans l'ombre et, par suite, les phénomènes physiques doivent être semblables dans l'un et dans l'autre. Donc, conclut l'apologiste du IVe siècle, il n'y a aucune raison d'admettre que les âmes libérées de leur corps séjournent dans les lieux inférieurs plutôt que dans les lieux supérieurs (1).

La doctrine qui identifiait les Enfers avec l'hémisphère inférieur prétendait mettre les croyances helléniques sur la vie d'outre-tombe d'accord avec la cosmographie, mais cette cosmographie elle-même en ruina les fondements en réfutant l'hypothèse d'une opposition physique entre les deux moitiés de l'univers.

Il ne subsista de ce système spécieux qu'une antique croyance, qui se maintint en dépit de tous les enseignements de l'astronomie, celle que le Tartare, séjour ténébreux des méchants, se trouvait au lieu le plus profond de l'univers. Elle survécut jusqu'au moyen-âge : qu'y a-t-il sous le ciel ? demande un docte Byzantin — L'eau, et plus bas l'obscurité, plus bas le feu, plus bas encore l'Hadès et plus bas le Tartare (2).

(1) La conclusion de cette argumentation est la suivante (69 A) : Μιᾶς δὲ καὶ τῆς αὐτῆς οὔσης κατὰ πᾶν γῆς μέρος τῆς τῶν στοιχείων περιβολῆς οὔτε ἀντιλέγειν οὔτε συναγορεύειν οἶμαι δεῖν τοῖς περὶ τούτων ἐνισταμένοις, ὡς δέον ἢ τοῦτον ἢ τὸν ὑποχθόνιον τόπον ἀποτέταχθαι οἴεσθαι ταῖς τῶν σωμάτων ἐκλυθείσαις ψυχαῖς. —L'emprunt est ici manifeste et le raccord avec le contexte imparfait. L'auteur de ce raisonnement entendait prouver que les âmes pouvaient séjourner dans notre atmosphère aussi bien que dans celle des antipodes. Grégoire au contraire était d'avis que les âmes, étant purement spirituelles, n'étaient contenues dans aucun lieu déterminé ; l'espace n'existait pas pour elles (p. 69 B : Ψυχὴν ἀσώματον οὖσαν μηδεμίαν ἀνάγκην ἔχειν ἐκ φύσεως τόποις τισὶν ἐγκατέχεσθαι), l'Hadès est selon lui la transformation de l'âme en une essence invisible (ᾅδης = πρὸς τὸ ἀειδὲς μετάστασις τῆς ψυχῆς, cf. *supra*, p. 39, n. 1). Toute discussion sur le lieu où elle se rend, devient donc oiseuse et la longue réfutation que nous avons analysée est en réalité, dans le dialogue de Grégoire, un hors-d'œuvre.

(2) *Cod. Paris. Suppl. Graec.*, 1190, f. 1 verso ; cf. *Catal. codd. astr.*, VIII, 4, p. 92, cod. 118 : Ὑποκάτω τοῦ οὐρανοῦ τί ἐστιν ; ὕδωρ καὶ παρακάτω σκότος καὶ παρακάτω πῦρ καὶ κάτω ᾅδης καὶ κάτω ἔρημος (lire ἔρεβος) καὶ κάτω Τάρταρος. — Pour l'union de l'Hadès, de l'Érèbe et du Tartare, cf. *supra*, p. 51, note 2. — Des idées semblables ont existé dans le manichéisme (cf. nos *Recherches sur le Manich.*, I, 1908, p. 11 s.) ; elles remontent aux croyances païennes des Sémites, et se retrouvent dans le traité syriaque du pseudo-Bérose publié par Levi Della Vida, *Rivista degli studi orientali*, III, 1910, p. 26 : « Sotto quelle acque che sostengono la terra, vi è il fuoco e sotto il fuoco il vento e sotto il vento le tenebre. E sotto le tenebre non cercar nulla, piochè è un luogo deserto e

II. — Les Dioscures symboles des hémisphères.

La plus ancienne poésie grecque célèbre déjà les Dioscures comme des héros sauveurs. Ils portent secours au guerrier dans les périls des

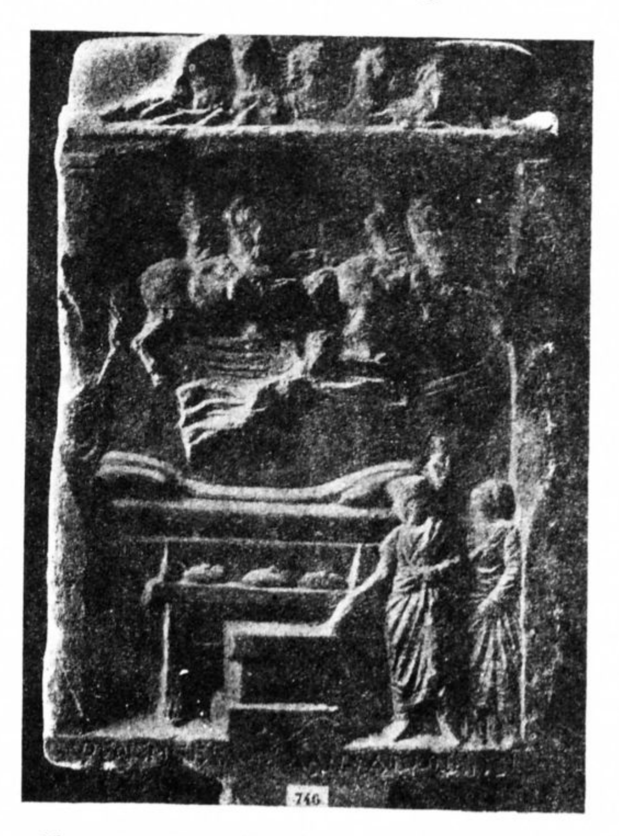


Fig. 4. — Bas-relief de Larissa. Theoxénie.
La Victoire, tenant une couronne, vole sous les Dioscures.

batailles, et on les associe à la Victoire, qu'ils procurent (fig. 3 et 4) (1) ;

solitario e pieno d'errore ; e questa è la fossa inferiore, che in molti libri è detta *abisso e inferno,* nella quale saranno tormentati coloro che hanno condotto malamente la vita. » — Dans l'Évangile de Nicodème, II, ch. 8 (24) (dans *Evangelia apocrypha,* éd. Tischendorf, p. 429), lorsque le Christ y descend, « infernus contremuit et portae mortis et serae comminutae et vectes ferrei confracti sunt (cf. *supra,* l'*Axiochos,* p. 49, n. 1) ... et Satan ligavit et eum elisit in Tartarum ... et Infernus (= Hadès) accepto eodem demersus est cum eo in profundum abyssi. » Cf. Cabrol, *Dict. archéol.* s. v. « Descente aux enfers », col. 685 ss.

(1) Bas-relief de Larissa, conservé au Musée du Louvre : Heuzey, *Mission de Macé-*

ils viennent en aide au voyageur qui s'aventure sur les routes, mais surtout ils sont les déités tutélaires des marins, qu'ils soustraient aux menaces des orages et à qui ils assurent une navigation heureuse (1). Le caractère qu'on leur prêtait devait les transformer naturellement en protecteurs des morts. Peut-être ne songea-t-on d'abord, en leur donnant cette fonction, qu'à la traversée posthume qui devait conduire les trépassés vers les îles des Bienheureux, (2). Mais une interprétation plus subtile



Fig. 5. — Fragment de bas-relief acquis à Rome.

voyait dans la mer, à laquelle il fallait échapper, la matière (ὕλη), où l'âme était plongée d'ici-bas, et dont l'agitation tumultueuse s'opposait

doine, pl. xxv et p. 419 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Dioscures », fig. 2438. — Fragment de sarcophage (?) acheté à Rome en 1939 (H. o m. 40 ; L. o m. 45 ; Ép. o m. 12). Au-dessous des Dioscures lancés au galop, on reconnaît les ailes d'une Victoire, dont le corps a disparu. — Inédit.

(1) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Dioskuren, col. 1163 ; *Realenc.*, s. v. « Dioskuren », col. 109 ss. ; Usener, *Kleine Schriften*, IV, 1913, p. 312 ; Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935, p. 254.

(2) Lorsque les îles des Bienheureux furent transportées dans les astres, la traversée que devaient favoriser les Dioscures devint celle de l'atmosphère ; cf. Boyancé, *Le culte des Muses*, 1937, p. 143. — Cf. *infra*, ch. II, p. 167.

à l'harmonie constante des cieux (1). D'autres théologiens rapprochaient les Dioscures, qu'on se représentait fendant les airs sur leurs chevaux rapides (fig. 4), des esprits désincarnés, devenus des démons bienfaisants, qui se mouvaient dans l'atmosphère (2). Un marin, décédé à Marseille, nous dit dans son épitaphe que, doué d'une éternelle jeunesse, il est semblable aux jeunes gens d'Amyclée, sauveurs des navigateurs (3). De fait, on voit parfois sur les monuments funéraires les morts figurés sous l'aspect des Tyndarides (4). Ceux-ci étaient devenus, avec Héraklès, les types traditionnels des héros qui par leur

(1) Numénius (fr. 45, Leemans = Porphyre, *De antro Nymph.*, 34) interprétait les voyages d'Ulysse comme le passage à travers la génération de l'âme, qui est reconduite « vers ceux qui sont hors de la houle et ignorent la mer » (cf. *Od.*, XI, 122) ; en effet, πόντος δὲ καὶ θάλασσα καὶ κλύδων καὶ παρὰ Πλάτωνι ἡ ὑλικὴ σύστασις. Cf. Philon, *De sacrif. Abel.*, 13 (I, p. 207, 3) : Τὸν τοῦ βίου σάλον καὶ κλύδωνα; *De gigantibus*, 3 [cf. note 2]. Oracle d'Apollon sur Plotin dans Porphyre, *Vita Plot.*, 22 : « Lorsque tu brisas la chaîne de la nécessité humaine, échappant au trouble houleux de tes membres (ῥεθέων πολυφλοίσβοιο κυδοιμοῦ), tu nageas d'un cœur vaillant vers la plage d'un rivage baigné de lumière. » Proclus, *Hymne*, IV, 10 : Μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασιν πεπτωκυῖαν | ψυχὴν οὐκ ἐθελοῦσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι | Ποινή τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ. Proclus, *In Cratylum*, 158 (p. 88, Pasquali) : Ἡ θάλασσα γενέσεως εἰκών. Jamblique, *De myst.*, II, 7 (p. 84) : Ἡ κάτω νευούσα (ψυχὴ) ὑλικῶν πνευμάτων βρίθει συστάσεσι καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται. Olympiodore, *In Plat. Gorg.*, 47, 6 (p. 226, Norvin) : Ἰστέον ὅτι οἱ φιλοσόφοι τὸν βίον τὸν ἀνθρώπειον θαλάττῃ ἀπεικάζουσιν διὰ τὸ ταραχῶδες καὶ γονιμὸν καὶ ἁλμυρὸν καὶ ἐπίπονον. Cf. Kaibel, *Epig.*, 594 (Rome), où, après avoir parlé de πολυπλάγκτοισιν πραπίδεσσιν, l'auteur appelle le corps τύμβος εἰνάλιος. Nous y reviendrons *infra*, ch. IV. — M. Chapouthier (*op. cit.*, p. 323, n. 1) a invoqué des raisons assez fortes pour faire admettre que l'hymne de Proclus est adressé aux Dioscures.

(2) Sextus Empir., *Adv. Mathem.*, IX, 86, soutient (d'après Posidonius) que l'air est peuplé de ἔμψυχα καὶ νοερὰ ζῷα (cf. Philon, *De Somniis*, I, 134 ss. ; *De gigantibus*, 16 ss. [cf. *infra*, p. 115, n. 1]) et il ajoute : Καὶ τούτῳ δὲ συμφωνεῖ τὸ τοὺς Διοσκούρους ἀγαθοὺς εἶναι δαίμονας, σωτῆρας εὐσέλμων νεῶν (d'après *Hymne Hom.*, 33, 7 ?) ; cf. Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913, p. 105.

(3) I. G., XIV, 2461 = Kaibel, *Epig.*, 650 (Rome) : Κοῦρος ἐγὼ καλέω σε φίλος, οὐκέτι θνητός, | ἠίθεος, κούροισιν ὁμηλικίῃ πανόμοιος | πλωτ[ή ρ]ων σωτῆρσιν, Ἀ[μυ]κλαίοισι [θ]εοῖ[σ]ιν.

(4) La chose paraît certaine pour le bas-relief d'Ano-Krousova en Macédoine, où trois morts, dont le premier s'appelle Dioskouridès, devenus des ἥρωες, sont figurés par autant de cavaliers ; cf. Chapouthier, *op. cit.*, p. 35, n° 12, et p. 234. Autres stèles funéraires avec les Dioscures : Chapouthier, p. 37, n° 15 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, 129, 1 ; tombeau de Vibius : Bartoli, *Sepolcri antichi*, pl. XLIV ; cf. Saglio-Pottier, s. v. « Dioscuri » p. 264 s. Sur l'héroïsation par assimilation à une divinité, cf. Altmann, *Grabaltäre*, p. 281.

vaillance avaient mérité l'apothéose (1), et ils faisaient partager cette immortalité à ceux que leur vertu en rendait dignes. Ces cavaliers aériens semblaient particulièrement aptes à emporter les défunts ; une pièce des *Aïtia* de Callimaque racontait comment la reine Arsinoé avait été ainsi enlevée par les Dioscures et, divinisée, s'était vue adorée dans un temple (2).

La qualité que la mythologie attribuait aux deux θεοὶ σωτῆρες justifiait donc leur présence dans les compositions de la sculpture funéraire, et certains exploits que leur prêtait la Fable ont provoqué leur intervention dans les scènes représentées sur les tombeaux. Ainsi, la légende narrait que Castor et Pollux, héros cynégétiques, avaient été appelés de Sparte par Méléagre pour l'aider à tuer le monstrueux sanglier de Calydon (3) et, par suite, les sarcophages les montrent fréquemment participant à cette chasse funeste, ou du moins y assistant (4). Mais à côté des récits mythologiques, une explication cosmique, qu'avaient imaginée les philosophes, de la nature des deux frères jumeaux, a souvent inspiré les auteurs des bas-reliefs sépulcraux. Elle se rattache directement, on le verra, à la localisation des enfers dans l'hémisphère inférieur dont nous avons traité dans la première partie de ce chapitre.

Philon d'Alexandrie (5), venant à parler des interprétations physiques

(1) Cf. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, 1937, p. 306 s. et *infra* p. 91.

(2) Callimaque Διηγήσεις des *Aitia*, X, 10 (Vogliano, *Papiri Milanesi*, I, p. 104) : Ἀποθέωσις Ἀρσινόης · φησὶν δὲ αὐτὴν ἀνηρπᾶσθαι ὑπὸ τῶν Διοσκούρων καὶ βωμὸν καὶ τέμενος αὐτῆς καθιδρῦσθαι πρὸς τῷ Ἐμπορίωι. L'apothéose des premiers Ptolémées se rattache au culte grec des héros et on a recours, pour l'expliquer, au détour de l'enlèvement par une divinité. Ptolémée Philadelphe fut emporté par Zeus dans l'Olympe et Bérénice ravie par Aphrodite, comme Arsinoé l'est ici par les Dioscures. Cf. Wilcken, *Zur Entstehung des hellenistischen Kaiserkultes* dans *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1938, p. 318.

(3) Apollodore, I, 8, 2 ; Ovide, *Met.*, VIII, 299 ; Hygin, *Fab.*, 173 ; cf. Chapouthier, *op. cit.*, p. 282.

(4) Robert, *Sarkophagreliefs*, III, 2, p. 272 ss., pl. LXXIX ss. — Dioscures encadrant des scènes de chasse au lion et au sanglier sur un sarcophage de la catacombe de Prétextat : M. Gutschow, *Atti della Pont. Accademia di Archeologia*, série III, t. IV, 1938, p. 68 et pl. VI.

(5) Philon, *De decalogo*, 12, § 54 (IV, p. 218, C.-W.) : Τὸν οὐρανὸν εἰς ἡμισφαίρια τῷ λόγῳ διχῇ διανείμαντες (μυθογράφοι), τὸ μὲν ὑπὲρ γῆς, τὸ δὲ ὑπὸ γῆς, Διοσκόρους ἐκάλεσαν τὸ περὶ τῆς ἑτερημέρου ζωῆς αὐτῶν προστερατευσάμενοι διήγημα · τοῦ γὰρ οὐρανοῦ συνεχῶς καὶ ἀπαύσ-

que les païens donnaient des divinités grecques, identifiées par eux aux éléments ou aux astres, ajoute d'après quelque auteur de l'époque hellénistique : « Les mythographes ayant divisé théoriquement le ciel en deux hémisphères, l'un au-dessus, l'autre au-dessous de la terre, les ont appelés Dioscures, ajoutant cette fable merveilleuse qu'ils vivent chacun de deux jours l'un. Car le ciel accomplissant constamment et sans arrêt sa révolution, nécessairement chacun des deux hémisphères prendra chaque jour la place de l'autre, se trouvant, à ce qu'il nous semble, en haut et en bas, mais en réalité il n'y a dans la sphère ni haut, ni bas ». De même, au témoignage de Sextus Empiricus, les anciens sages ont appelé Dioscures les deux hémisphères qui sont au-dessus et au-dessous de la terre, et si les Tyndarides sont coiffés d'un bonnet (*pilos*), surmonté d'une étoile, c'est par une allusion à ces hémisphères et à leurs constellations (1). Castor et Pollux, qui, suivant la légende grecque (2), participaient alternativement à la vie et à la mort étaient donc regardés comme des symboles du ciel tour à tour sombre et lumineux ; ils séjournaient successivement dans les Enfers et dans l'Olympe, de même que dans sa rotation quotidienne

τως ἀεὶ κύκλῳ περιπολοῦντος, ἀνάγκη τῶν ἡμισφαιρίων ἑκάτερον ἀντιμεθίστασθαι παρ' ἡμέραν ἄνω τε καὶ κάτω γινόμενον ὅσα τῷ δοκεῖν · ἄνω γὰρ καὶ κάτω πρὸς ἀλήθειαν οὐδὲν ἐν σφαίρᾳ (cf. p. 58, n. 1). — Un autre passage, bien qu'il ne nomme pas les Dioscures, s'inspire manifestement de la même conception ; *De somniis*, I, 23, § 150 (III, p. 237, C.-W.) : Ἑτερήμερος, ὥς ἔφη τις, τῶν ἀσκητῶν ὁ βίος, ἄλλοτε μὲν ζῶν καὶ ἐγρηγορώς, ἄλλοτε δὲ τεθνεὼς ἢ κοιμώμενος... σοφοὶ τὸν ὀλύμπον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν... κακοὶ δὲ τοὺς ἐν Ἅιδου μυχούς, ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκειν μεμαθηκότες... οἱ δ' ἀσκηταὶ μεθόριον τῶν ἄκρων εἰσίν. La source de cette citation est inconnue. Bréhier, *Idées philosophiques de Philon*, 1908, p. 270, la croit cynique. Elle me paraît être pythagoricienne ; cf. *infra*, ch. IV, sur le sort réservé au « sage ».

(1) Sextus Empiricus, IX, 37 : Τὰ δύο ἡμισφαίρια, τό τε ὑπὲρ γῆν καὶ τὸ ὑπὸ γῆν, Διοσκούρους οἱ σοφοὶ τῶν τότε ἀνθρώπων ἔλεγον · διὸ καὶ ὁ ποιητὴς τοῦτο αἰνιττόμενός φησιν ἐπ' αὐτῶν (*Od.*, λ, 303) :

Ἄλλοτε μὲν ζώουσ' ἑτερήμεροι, ἄλλοτε δ' αὖτε
τεθνᾶσιν, τιμὴν δὲ λελόγχασιν ἶσα θεοῖσιν.

πίλους τ' ἐπιτιθέασιν αὐτοῖς καὶ ἐπὶ τούτοις ἀστέρας αἰνισσόμενοι τὴν τῶν ἡμισφαιρίων κατασκευήν. C'est à cause de cette signification attribuée au *pilei* des Dioscures que ces bonnets sont parfois surmontés, non pas d'une étoile, mais d'un croissant où s'insère un astre (*infra* p. 72 et p. 95 ; Chapouthier, *op. cit.*, p. 278 ss.), antique symbole de la lune et du soleil. Cf. ch. III, p. 204 ss.

(2) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Dioskuren », col. 1155.

la sphère étoilée a toujours une moitié au-dessus et une moitié au-dessous de la terre (1).

Cette interprétation cosmologique du vieux mythe grec a certainement eu pour auteurs les Pythagoriciens (2) qui, en géométrie, attribuaient aux mêmes Dioscures les deux moitiés du cercle (3). Le symbolisme de l'École, au moins depuis Philolaüs, établissait des rapports entre les figures géométriques et les divinités du ciel et considérait, par exemple, le dodécagone comme représentant Zeus, parce que la planète Jupiter faisait le tour du zodiaque en douze ans (4), c'est-à-dire qu'elle parcourait chaque année un arc dont la corde était un des côtés d'un dodécagone inscrit dans la sphère. Selon leur coutume (5), les Pythagoriciens justifiaient ces spéculations à l'aide d'une exégèse allégorique d'Homère, et ils invoquaient des vers du vieil aède pour appuyer le sens qu'ils prétendaient imposer à la fable des deux héros jumeaux (6).

Les Tyndarides étant les deux hémisphères, ces philosophes regardèrent par suite leur union fraternelle comme un symbole de l'harmonie de l'univers (7). Leur herméneutique savante d'un mythe qui paraissait

(1) Aratus, 553 s. ; Géminus, 5, § 54 ; Manilius, III, 240 s. Cf. *Cat. codd. astr.*, V, 2, p. 132, 5 ss. — Il ne fallait pas serrer de trop près le sens de ἑτερήμερος « d'un jour à l'autre », puisque chaque hémisphère passait de la lumière à l'ombre et réciproquement d'une manière graduelle et dans le cours d'une seule et même journée. C'est pourquoi Julien repousse cette opinion ; cf. *infra*, p. 70, n. 2.

(2) A. B. Cook, *Zeus*, II, p. 432 ss., à qui revient le mérite d'avoir réuni sur cette interprétation des témoignages plus abondants que ses prédécesseurs, a cru qu'elle était due à Empédocle ou à un Stoïcien, mais déjà Delatte (cf. note 6) et F. Chapouthier (*op. cit.*, p. 307) ont noté qu'elle a dû être enseignée par les Pythagoriciens.

(3) Philolaüs chez Damascius, *De principiis*, 261 (II, p. 127, 10, Ruelle) = Diels, *Vorsokratiker*⁵, I, p. 402, 34 : Τὰ ἡμικύκλια τοῖς Διοσκούροις. – Comparer, sur les deux hémisphères, le passage d'Hippolyte cité plus haut p. 44.

(4) Philolaüs, *l. c.*, p. 402, 30 ; 403, 6, Diels ; cf. Boll, *Neue Jahrb. für das klass. Altertum*, XXI, 1908, p. 119.

(5) Cf. *supra*, Introd., p. 6 ss.

(6) Sextus Empiricus, *supra*, p. 68, n. 1 ; *Isagoge in Arati Phaen.*, prooem., p. 89, 24 (édit. Maas, *Comm. in Arat.*) : Εἰ δέ τωι φίλον καὶ τὰς παρ' Ὁμήρῳ ἀλληγορίας ἐξετάσαι, ῥᾴδιόν ἐστιν ἰδεῖν καὶ τοῦ πόλου καὶ τὴν ἀΐδιον κίνησιν καὶ τὰ ἡμισφαίρια καὶ τὴν εἰς φῶς αὐτῶν ἀμοιβήν (ὡς ἐν τῷ) · ἄλλοτε δ' αὖτε τεθνᾶσιν (*Od.*, λ, 303). Cf. Eustathe, *Odyss.*, λ, 304 (p. 1686, 23) ; *Iliad.* Γ, 236 (p. 410, 18) ; Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 115.

(7) Jamblique, *V. Pyth.*, 155 : Τοὺς Διοσκούρους τὴν συμφωνίαν τῶν ἁπάντων. Cf. Delatte, *l. c.*, p. 115, p. 299 ; P. Boyancé, *Le culte des Muses*, 1937, p. 243 ss. Comparer la

extravagant (1) se transmit jusqu'à la fin du paganisme et même au-delà. L'empereur Julien y fait allusion incidemment, comme à une doctrine des théologiens, connue de tous, et qu'il croit devoir repousser (2), et l'antiquaire Lydus la reproduit encore au VI[e] siècle dans son traité des Mois (3). « Les philosophes disent ques les Dioscures sont l'hémisphère supra-terrestre et infra-terrestre ; ils meurent tour à tour selon le mythe, puisqu'ils se portent alternativement sous les Antipodes. »

Ces derniers mots nous révèlent le lien qui rattache cette exégèse mythologique à la conception des Enfers que nous avons exposée plus haut, et qui en est inséparable. Chaque jour Castor et Pollux meurent, quand ils descendent « sous les Antipodes », car c'est là que se trouve le séjour des défunts. Ils ressucitent quand, remontant au-dessus de l'horizon, ils entrent dans la moitié du monde qui est le domaine des vivants, hommes ou dieux.

L'interprétation cosmique des deux Tyndarides, imaginée par les Pythagoriciens, se fit accepter par le clergé de certains cultes et elle a inspiré la composition de leurs images sacrées. C'est le cas, en particulier, pour ces mystères orientaux dont la doctrine savante prétendait reconnaître dans tous les dieux des aspects divers d'un monde divinisé. Un bas-relief mithriaque de Vienne en Gaule place ainsi les Dioscures des deux côtés du dieu léontocéphale du Temps infini, dont le mouvement du globe céleste marque le cours perpétuel (4). Une base sculptée provenant de Rome et conservée au Musée de Berlin nous présente sur sa face antérieure une figure archaïsante du *Iupiter Summus Exsuperantissimus,* c'est-à-dire du dieu, d'origine orientale, qui siège

doctrine pythagoricienne que les Sirènes, qui président aux sphères célestes, en sont l'harmonie (Delatte, p. 259 ss. ; cf. *Realenc.*, s. v. « Sirenen », p. 298, 18 ss.). Plutarque, *Quaest conviv.*, IX, 14, p. 746, leur substitue des Muses. Nous y reviendrons au ch. IV.

(1) Pline, H. N., II, 7, 17 : « (Deos esse) ovo editos et alternis diebus viventes morientesque puerilium prope deliramentorum est. »

(2) Julien, *Or.* IV, 147 A : Οὐδὲ γάρ, ὡς ὑπέλαβον εἰρῆσθαί τινες πρὸς τῶν θεόλογων ἡμισφαίρια τοῦ παντὸς τὰ δύο, λόγον ἔχει τινά. πῶς γάρ ἐστιν ἑτερήμερον αὐτῶν ἕκαστον, οὐδὲ ἐπινόησαι ῥᾴδιον, ἡμέρας ἑκάστης ἀνεπαισθήτου τῆς κατὰ τὸν φωτισμὸν αὐτῶν παραυξήσεως γενομένης. Eustathe (*l. c.*), s'inspirant de Julien, combat de même cette interprétation.

(3) Lydus, *De Mensib.*, IV, 17 (p. 78, Wünsch) : Οἱ φιλόσοφοί φασι τοὺς Διοσκόρους εἶναι τὸ ὑπὸ γῆν καὶ ὑπὲρ γῆν ἡμισφαίριον · τελευτῶσι δὲ ἀμοιβαδὸν μυθικῶς, οἱονεὶ ὑπὸ τοὺς ἀντίποδας ἐξ ἀμοιβῆς φερόμενοι.

(4) *Mon. mystères de Mithra,* t. II, p. 400, fig. 320 ; cf. t. I, p. 85 ; Espérandieu, *Bas reliefs de la Gaule,* I, n° 340.

dans le ciel le plus élevé ; sur les côtés, sont sculptés les deux cavaliers qui personnifient chacun la moitié de celui-ci (1). En Afrique, les deux



Fig. 6. — Statuette d'argent trouvée à Mâcon.

héros apparaissent au même titre à droite et à gauche de la déesse *Caelestis* ou de Saturne, qui est le représentant romain du *Baal Sham-*

(1) Kekulé von Stradonitz, *Ueber das Relief mit der Inschrift* CIL, VI, 426 (*Sitzungsber. Akad. Berlin,* 1901, p. 387) ; cf. notre article, *Archiv für Religionsw.*, IX, 1906, p. 323 ss. — Comparer la doctrine pythagoricienne qui faisait de l'Un τὸν ὑπεράνω θεόν (Simplicius, *Phys.*, 181 ; cf. Zeller, *Philos Gr.*, I[6], p. 466 n. 1) et l'opposait à la dyade.

mîn, maître des cieux (1). Sur une plaque de bronze appartenant au culte de Sabazius, (*infra,* Pl. XV, 2), on voit dans le fronton une image du Soleil sur son quadrige ; de part et d'autre, dans les coins supérieurs, se tiennent les Tyndarides, debout à côté de leur monture et plus bas leurs bonnets, surmontés d'un croissant et d'un astre, prennent place à côté des bustes d'Hélios et Sélènè (2). Une statuette d'argent doré, trouvée à Mâcon traduit clairement une conception astrologique (3) : elle nous montre une Fortune poliade, pourvue de deux grandes ailes, qui supportent les bustes des sept planètes et, au-dessous, ceux des Dioscures ; ce sont en effet les mouvements des planètes et du ciel diurne et nocturne qui déterminent un sort heureux ou funeste (fig. 6).

On pourrait aisément allonger la liste des monuments religieux où les fils de Léda doivent avoir la signification cosmique que les théologiens leur avaient attribuée (4). Nous nous contenterons de noter que si, fréquemment, les deux héros sont figurés seulement par des

(1) CIL, VIII, 8443, 8444, 8451, 8453. Une série de stèles puniques conservées au British Museum nous montrent, à la partie supérieure (c'est-à-dire dans le ciel) Saturne avec les Dioscures (n° 498, 501, 505, 516). Cf. *infra,* p. 94, n. 2. — Sur une pierre gravée du British Museum, on voit la *Caelestis* assise sur son lion avec, au-dessus d'elle, l'inscription Οὐρανίᾳ Ἥρᾳ ; des deux côtés, les Dioscures sont debout, la tête surmontée d'une étoile (Furtwängler, *Antike Gemmen*, pl. LXV, 54 ; Chapouthier, *op. cit.*, p. 73, n° 66).

(2) Blinkenberg, *Archäologische Studien,* 1904, pl. II ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. Sabazius, fig. 5983. — Comparer la plaque d'Ampurias et l'image d'un Dioscure trouvée à côté d'elle, publiées par A. Bruhl, *Revue archéol.*, 1932, p. 42.

(3) J. De Witte, *Gazette archéol.*, 1879, pl. II ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Dies,* fig. 2404 ; Chapouthier, *op. cit.*, p. 78, n° 71 et pl. II ; cf. p. 95, n° 71 bis.

(4) Jupiter Dolichénus, cf. *infra,* p. 94. — Culte de la Grande Mère : Graillot, *Revue archéol.*, 1904, I, p. 347 ; cf. Chapouthier, p. 71 ss. — En Syrie, cf. Seyrig, *Syria,* XIV, 1933, p. 280 s. — Bas-relief de Corstospitum en Bretagne, *Revue archéologique,* 1909, II, p. 486, et nos *Études syriennes,* p. 92 = Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Sol », fig. 6510. = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 448. — Un bas-relief votif du Musée de Naples (inventaire n° 6732 = Millin, *Galerie Mythol.*, LXXX, 530 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 79 = Ruesch, *Guida del Museo de Napoli,* 684), trouvé à Ischia (CIL, X, 6792), porte une dédicace aux Nymphes, qui sont représentées au-dessus d'une figure couchée de Fleuve et accostées des deux Dioscures. On pourrait croire que l'auteur de cette composition a voulu opposer aux eaux qui coulent sur la Terre, celles qui tombent du ciel ; cf. les Dioscures opposés à la Terre et à l'Océan, *infra,* p. 85 Mais ils apparaissent plus probablement ici comme dieux guérisseurs à côté des eaux salutaires d'Ischia. Cf. *Realenc,* s. v. « Dioskuren » col. 1097.

emblêmes, leurs bonnets (πῖλοι) surmontés d'une étoile (1), cette simplification à première vue surprenante, qui fait de l'accessoire le principal, s'explique naturellement puisque ces calottes presque hémisphériques étaient, nous le savons par Sextus Empiricus (p. 68), considérées comme des images du ciel et de ses astérismes (2).

Cette signification qu'avaient prise les images de Castor et Pollux dans la religion de l'époque impériale, ne pouvait manquer de se manifester dans la sculpture funéraire, qui s'inspirait nécessairement des croyances admises par les familles des défunts. Il est surprenant qu'une valeur symbolique aussi sûrement attestée n'ait pas été mise à profit pour une meilleure compréhension des scènes qui ornaient les tombeaux. Ainsi, dans un hypogée découvert au XVIIIe siècle sur la voie Flaminienne et décoré de stucs (3), un tableau occupait le haut de la voûte (fig. 7) : les deux Dioscures, armés de la lance, debout à côté de leurs chevaux et surmontés chacun d'un enfant ailé, dont l'un élève une torche et l'autre l'abaisse, tels qu'on a coutume de figurer Phosphoros et Hespéros. La place de ce tableau au sommet du sépulcre cintré (4), comme la présence des deux étoiles du matin et du soir, indique suffisamment que les Tyndarides affrontés représentent ici les deux moitiés opposées du ciel, dont la clarté s'allume et s'éteint alternativement et qui reviennent au séjour de la vie après avoir traversé celui de la mort.

Les Dioscures apparaissent souvent sur les sarcophages romains (5)

(1) Chapouthier, p. 47, nos 24 et 25 ; p. 81, no 77 s. et pl. IX. Cf. la plaque de Sabazius citée plus haut p. 72. Particulièrement significatif est un disque de terre cuite trouvé à Brindes, où l'on voit, dans le ciel étoilé, les bustes du Soleil et de la Lune et, à côté d'eux, les deux *pilei* ; cf. Kerényi, *Archiv für Religionsw.*, XXX, 1933, p. 270 et 286 ; Wuilleumier, *Revue archéologique*, 1932, p. 58 et *Tarente*, 1940, pl. XLV, 2 et p. 544 s. — Relief avec les deux bonnets à Sébastée de Palestine : M. Narkiss, *Quaterly statement of the Palest. Explor. Fund.*, LIV, 1932, p. 210. — Les bonnets sont parfois surmontés d'un croissant et d'un astre (lune et soleil), emblèmes de l'éternité. Cf. *supra*, p. 68, n. 1 et *infra*, p. 94.

(2) De même le bonnet étoilé d'Attis était regardé comme l'image du ciel visible (Julien, *Or.*, V, p. 165 B ; Salluste, *De diis et mundo*, 4), probablement à l'imitation de celui des Dioscures.

(3) Cabott, *Stucchi figurati in un sepolcro fuori delle mura di Roma*, 1795, pl. II.

(4) Comparer *infra*, p. 99, la position du Ganymède et de l'enlèvement d'une Leucippide dans la basilique de la Porte Majeure.

(5) Une liste, qui pourrait être aujourd'hui complétée, en a été donnée par Maurice Albert, *Le culte de Castor et Pollux en Italie*, 1883, p. 156 ss.

et dans des compositions diverses, où leur rôle variable ne comporte pas partout le même commentaire. Mais en leur reconnaissant le sens que leur attribuaient nous l'avons vu, certains interprètes païens, on acquerra souvent une intelligence plus exacte des intentions que les auteurs de ces sculptures ont voulu exprimer par leurs œuvres et une



Fig. 7. — Stuc d'un tombeau de la Voie Flaminienne.

connaissance plus profonde des idées qu'ils ont voulu rendre sensibles aux yeux.

Une composition curieuse, qui se développe fréquemment sur la cuve des sarcophages, représente la légende bien connue de Phaéthon (Pl. II, 1). On y voit le fils du Soleil d'abord obtenant de conduire le char de son père, puis précipité du haut du quadrige céleste dans l'Éridan (1).

(1) La série des sarcophages de ce type est énumérée et décrite d'après les documents fournis par Robert, par Knaack, *Questiones Phaethonteae* (*Philol. Unters.*, herausg. von

Le choix de ce mythe comme sujet de décoration funéraire est manifestement inspiré, nous l'avons noté dans notre Introduction (p. 17), par l'interprétation qu'en avaient fait accepter les Stoïciens. La course désordonnée de l'aurige imprudent qui avait embrasé la surface de la terre, avant d'être lui-même frappé de la foudre, feu plus puissant de Zeus, était expliquée comme une allégorie de l'*ecpyrosis*, de la grande conflagration qui, les temps révolus, devait détruire l'ordre actuel des choses (1). C'est donc la fin du monde que les auteurs de ces sarcophages ont voulu symboliquement rappeler, soit qu'ils l'aient regardée, à la suite des maîtres du Portique, comme la destruction définitive de nos personnalités éphémères, absorbées dans le Feu divin, qui devait tout consumer, soit plutôt qu'ils l'aient considérée, selon l'enseignement de certaines religions orientales (2), comme une rénovation de l'univers, après laquelle les âmes purifiées des justes jouiraient d'une félicité éternelle. L'intention de préfigurer cette catastrophe future de l'ensemble de la création explique l'introduction dans ces représentations de nombreuses figures appartenant au cycle cosmique : Ouranos, Thalassa, Gaïa, le Soleil et la Nuit, les Vents et les Saisons. Or, des deux côtés de Phaéthon, tombant la tête la première de son char renversé, apparaissent les Dioscures à cheval, figures affrontées qui encadrent le groupe central et principal de la composition. On se demande à quel titre ils interviennent ici, car jamais la fable grecque ne met Castor et Pollux en

Kiessling und Wilamowitz, VIII), Berlin, 1886, pp. 71-77, et ils sont reproduits par Robert, *Sarkophagrel.*, III, 3, pl. CVIII-CXV, n°s 336-350 ; cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. « Phaethon », col. 2197 ss. Tous ces monuments sont d'époque romaine. Le mythe de Phaéthon ne s'est pas trouvé jusqu'ici sur les sarcophages grecs. Toutefois, il avait déjà été figuré au IIIe siècle avant J.-C. dans la frise du mausolée de Belevi, près d'Ephèse, comme le prouve l'inscription explicative Ἡλιάδες gravée sur un des blocs retrouvés (J. Keil, *Jahresh. Oesterr. Inst.*, XXVIII, 1933, Beiblatt, p. 38, fig. 21. Cf. Picard, *Revue archéologique*, 1933, II, p. 332).

(1) Manilius, IV, 832 ss. ; I, 734 ss. ; Dion Chrysostome, XXXVI, 48 ; Proclus, *In Timaeum*, I, p. 109, 15, Diehl ; Lydus, *De mensib.*, IV, 153 (p. 169, 24, Wünsch). On trouve fréquemment rapprochés les mythes de Deucalion et de Phaéthon, parce que l'on voyait dans l'un le κατακλυσμός, dans l'autre l' ἐκπύρωσις, la destruction du monde par l'eau et par le feu ; cf. Max. Meyer, dans *Hermes*, XX, 1885, p. 136 ss. ; Knaack, *op. cit.*, p. 8, n. 7 et dans Roscher, col. 2189 ss. ; Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p. 92 ; II, p. 147, n. 4 ; 148, n. 2.

(2) *Mon. myst. de Mithra*, t. I, p. 311 ; cf. *Revue de l'histoire des religions*, CIII, 1931, p. 43, p. 92.

rapport avec Phaéthon (1). Que représentent-ils dans ce vaste drame de la nature, sinon les deux moitiés du ciel alternativement éclairé et obscurci, que parcourait le substitut malheureux du Soleil et que sa chute va faire passer brusquement de la lumière aux ténèbres ? Parfois, aux pieds de l'un d'eux une Moire, lisant dans le livre du Destin, rappelle, ce semble, que le sort fatal de l'aurige présomptueux est en relation avec les influences célestes (Pl. II, 1).

Le tombeau de P. Aelius Sabinus, un jeune homme de vingt-quatre ans, trouvé à Tortone (Dertona en Piémont), mérite une mention spéciale à cause des inscriptions qui y sont gravées (2). C'est un sarcophage à colonnes dont la niche centrale répète le motif connu de la chute de Phaéthon. De chaque côté, un Dioscure est debout, tenant son cheval par la bride. Au-dessus de celui de gauche, on lit : Θάρσει, Εὐγένει, « Courage, Eugène » (3), auquel répond à droite : Οὐδεὶς ἀθάνατος « Personne n'est immortel ». Cette formule est souvent reproduite sur les tombes païennes ou chrétiennes et l'on a montré qu'elle n'était pas seulement une consolation banale, recommandant la résignation à la mort, qui est le sort commun des hommes (4). S'alliant à l'espoir d'une vie future, elle exhorte à supporter avec courage une épreuve inévitable imposée à chacun, et à affronter vaillamment les périls de l'au-delà, et le passage dangereux vers une vie meilleure. On comprend, dès lors, pourquoi elle a été rapprochée des Dioscures que la révolution des cieux fait mourir et renaître chaque jour.

(1) Pour expliquer leur intervention, on a eu recours à des hypothèses parfois étranges. Knaack (p. 73, n. 87) croit qu'ils doivent rappeler que Phaéthon sera placé dans la constellation du Cocher (Auriga), qui est voisine des Gémeaux, identifiés avec les Dioscures. — Albert émet l'opinion (p. 106) « qu'ils indiquent les deux termes du voyage entrepris par le soleil et par l'homme, le matin et la naissance, le soir et la mort », mais ailleurs (p. 157) il dit plus simplement que Castor et Pollux « semblent vouloir arrêter dans sa chute le char du soleil ». — Fröhner (*Sculpt. du Louvre,* n° 425) pense que « les Dioscures à cheval accourent pour dompter les quatre coursiers effrayés et les reconduire dans l'Olympe ». Le vieux Wieseler s'était déjà rapproché davantage de la vérité, cf. Baumeister, *Denkmäler,* s. v., « Phaethon », p. 1305-6.

(2) Robert, *Sarkophagr.*, III, 3, pl. CXIV et p. 432, n° 350. Cf. CIL, V, 7380.

(3) Εὐγένει, qui a été mal compris par Kaibel et par Robert, est pour Εὐγένι, le vocatif de Εὐγένιος, surnom (*signum*) du mort. On trouve aussi Εὐγένη ; cf. Hélène Wuilleumier, *Les signa* (*Mem. sav. étr. Acad. Inscr.*, XIII), Paris, 1932, p. 92 (650).

(4) Max Siebourg, *Archiv. für Religionswiss.*, VIII, 1905, p. 391 s. ; Marcel Simon, *Revue de l'histoire des religions,* CXIII, 1936, p. 188 ss. Cf. *infra,* ch. V.

Notre élucidation de ce groupe de sculptures se trouve confirmée par une série de bas-reliefs qui ont déjà été étudiés autrefois par Raoul Rochette, au moins en partie (1). Ils décorent des couvercles de sarcophages et, placés au-dessus de la scène terrestre figurée sur la cuve, ils nous transportent dans les régions supérieures de

(1) Raoul Rochette, *Monuments inédits d'antiquité figurée,* 1833, p. 395-400, pl. LXXII, LXXII A ; cf. Albert, *op. cit.*, p. 156, n°s 187-190 ; Overbeck, *Kunstmythologie,* I, p. 172-3 ; II, p. 130-131. Les principaux sont :

A. — Couvercle de sarcophage au Casino de la villa Borghèse, salle du David, n° LXXXIX. Raoul Rochette, n° LXXIII ; Bouillon, *Bas-reliefs,* pl. 17 ; = Saglio-Pottier, *Dict.* s. v. « Dioscuri », fig. 2448.

B. — Notre fig. 8 et pl. II, 2. A Rome, église de St-Laurent-Hors-des-Murs : Matz-Duhn, *Antike Bildwerke in Rom.*, n° 3090 ; Brunn, *Kleine Schriften,* I, 1898, p. 14 ss., fig. 5 ; *Mélanges de Rome,* 1906, p. 491 et pl. XIV ; Reinach, *Rép. rel.*, p. 320, 2-4 ; cf. Rizzo, *Röm. Mitteil.*, 1906, pl. XIV, p. 293. Le caractère des trois dieux du milieu, qui sont mutilés, reste douteux (Jupiter, Junon et la Terre pour Raoul Rochette ; Pluton tenant son chien ; Proserpine et Déméter avec une faucille et une corbeille, pour Matz-Duhn ; Pluton, Proserpine et une Heure pour Brunn). J'ai examiné l'original. Le « chien » qui n'a qu'une tête et porte une sorte de large collier, ne m'a pas paru pouvoir être interprété comme Cerbère. Cet animal, quel qu'il soit, appartient plutôt à la déesse de droite, vers laquelle il est tourné, qu'au dieu barbu du milieu. — Pour les masques des Vents, cf. *infra,* p. 165.

C. — Moitié de gauche d'un couvercle, au Vatican : Amelung, *Sculpt. Vatic. Mus.*, t. II, p. 678 (Gabin. delle Masch., n° 426) et pl. 78. Sol sur son quadrige, devant lui, l'Océan couché ; Dioscure, Junon avec le paon, Jupiter avec l'aigle ; Fortune tenant une corne d'abondance ; reste du second Dioscure.

D. — Notre pl. III, 2, d'après une photographie exécutée au Vatican ; même moitié d'un couvercle analogue : Visconti, *Mus. Pio-Clement,* IV, pl. XVIII = Millin, *Gal. Mythol.*, pl. XXV, n° 81 = Amelung ; *Ibid.*, p. 688, n° 430, pl. 78. Sol avec Lucifer, Tellus couchée ; à côté Caelus ; au-dessus, un Dioscure ; Minerve, Jupiter avec l'aigle, Junon avec le paon ; la Fortune tenant une corne d'abondance et un gouvernail posé sur un globe.

E. — Notre pl. III, 1. Sarcophage conservé à Mantoue : Labus, *Museo di Mantova,* III, pl. 53 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 54 ; Alda Levi, *Sculture greche e romane del palazzo ducale di Mantova,* Rome, 1931, pl. C et p. 86, n° 186 : Sol sur son quadrige avec Phosphoros, l'Océan couché, Dioscure, Jupiter, Junon avec le paon, Fortune avec une corne d'abondance, Minerve, Dioscure, Lune avec Hespéros.

F. — Fragment à Pérouse. Partie gauche d'un bas-relief semblable à A, avec l'inscription ... *apuio bene merenti Septimius.*

A rapprocher un fragment qui a passé de la collection Kircher au Musée des Thermes : Matz-Duhn, *Ant. Bildw.*, III, 3535 : Au milieu, Jupiter et Minerve. Des deux côtés, les têtes des Dioscures avec le *pileus.*

l'univers (fig. 8). Au milieu, se tiennent trois divinités, généralement celles de la triade capitoline : Jupiter, Junon et Minerve. A gauche, Phébus s'élève au-dessus de l'Océan étendu et est précédé d'un des Dioscures ; à droite, Sélènè s'abaisse sur son bige ; devant elle, descend Hespéros, son flambeau renversé ; derrière elle, l'autre Dioscure la suit. Cette double association est d'un symbolisme transparent : le Soleil sortant des flots, monte sur l'horizon en même temps que l'hémisphère lumineux, tandis que la Lune descend au Couchant avec la moitié sombre du ciel. Des adjonctions qu'on observe sur certains monuments de la même série



Fig. 8. — Sarcophage de S[t] Laurent-Hors-des-Murs.

complètent l'allégorie. Ainsi, sur le sarcophage (B) de S[t]. Laurent-Hors-des-Murs (Pl. II, 2), si l'Aurore vole au-dessus du quadrige du Soleil levant, au-dessus du char de la Lune, la Nuit, étendant un voile, rappelle que les ténèbres vont couvrir le ciel et envelopper la terre et les deux Dioscures, toujours affrontés, s'opposant comme les deux moitiés du ciel, encadrent le groupe des Olympiens. Plus curieuse est une particularité d'un bas-relief du Vatican (D) (Pl. III, 2). Devant le quadrige du Soleil, est étendue Tellus et, à côté d'elle, Caelus retient, comme de coutume, une étoffe qui s'enfle en forme de voûte. *Par dessus* ces deux divinités cosmiques, un des Dioscures, bien reconnaissable à son bonnet pointu et au glaive qu'il tient, galope devant le char de Sol. Une position aussi étrange a semblé au meilleur



Cliché Glypt. Ny-C.

1 - Mythe de Phaéthon. Sarcophage trouvé à Rome.
Glyptothèque Ny-Carlsberg.



2 - Couvercle du sarcophage de Saint-Laurent-Hors-des-Murs.

interprète de cette composition, le résultat d'une erreur (1), et il a supposé que, dans l'original imité par le sculpteur, Caelus se trouvait sous la triade divine, pour indiquer, comme c'est le cas ailleurs, que ces Olympiens siègaient au-dessus du firmament. Mais qui ne voit maintenant qu'elle a été l'intention de cet artiste, soupçonné à tort d'une incroyable bévue ? Il a rapproché l'image traditionnelle du Ciel de celle d'un Dioscure, dont le galop exprime la rotation rapide de la sphère étoilée ; celle-ci suit seule le mouvement du soleil et, embrassant les orbes des sept planètes, marque la limite du monde (2).

Ainsi, nous pénétrons dans le monde d'idées, mi-physiques, mi-religieuses, où se mouvaient celui qui imagina et ceux qui modifièrent une composition destinée à être fréquemment reproduite. Entre l'Orient et l'Occident, au sommet des cieux, siège l'assemblée des dieux et les deux groupes qui l'accompagnent ont pour premier objet de situer la scène dans l'Olympe (3). Mais le sculpteur s'est manifestement souvenu du fronton du temple de Jupiter Capitolin, reconstruit par Domitien, où les chars de Sol et de Luna se mouvaient pareillement des deux côtés de la grande triade romaine (4), et en rappelant l'alternance constante du jour et de la nuit, devaient éveiller la pensée du pouvoir éternel des divinités tutélaires de l'État (5). Sur nos sarcophages, la révolution

(1) Amelung, *l. c.*, p. 689.

(2) Cicéron, *Somn. Scip.*, 4 = *De Rep.*, VI, 17 : « (Globus) est caelestis extumus, qui reliquos complectitur, summus ipse deus, arcens et continens ceteros, in quo sunt infixi illi qui volvuntur stellarum cursus sempiterni, cui subiecti sunt septem qui versantur retro contrario motu atque caelum ». Cf. *Archiv für Religionsw.*, IX, 1906, p. 332.

(3) Pour indiquer qu'une scène se passe au ciel, les auteurs de sarcophages ont recours parfois à un procédé analogue en figurant près des personnages une partie du zodiaque. J'en ai réuni des exemples Saglio-Pottier, *Dict. ant.*, s. v. « Zodiacus », p. 1058, note 12.

(4) Jahn, *Archäol. Beiträge*, 1847, p. 79 ; Brunn, *l. c.*, p. 14 ss. Amelung conteste cette imitation, mais sa critique n'est justfiée que si elle porte sur la supposition d'une dépendance complète. Le fronton du célèbre temple de Domitien nous paraît certainement avoir été une source d'inspiration pour les sculpteurs de l'âge immédiatement postérieur, à qui nos tombeaux sont dus. Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v., « Capitolium », fig. 1150 ; Colini, *Bullet. comm. archeol. comunale*, LIII, 1925, p. 187 ss.

(5) Jahn, *l. c.*, p. 90 ; cf. nos *Mon. Myst. de Mithra*, I, p. 125. — L'Éternité (*Aeternitas*) est figurée sur les monnaies romaines de Vespasien (Cohen, 21-23), Titus (Cohen 13), Domitien (7-8), Trajan (3-6) et Hadrien (128-131), sous l'aspect d'une déesse voilée, tenant sur les deux mains tendues les têtes du Soleil radié et de la Lune, surmontée d'un croissant. Cf. *infra*, p. 94, n. 2. — Une inscription d'un sectateur de Mithra montre quelle

perpétuelle de la sphère céleste, représentée par ses deux moitiés opposées, exprimait plus complètement encore sous la figure des Dioscures, la conception de l'éternité divine (1), à laquelle participaient les âmes admises dans le séjour des bienheureux (p. 92). Et, comme les hémisphères célestes passent de la clarté aux ténébres, pour remonter ensuite des ténèbres à la clarté, ainsi, après que s'est éteint le flambeau de la vie, l'âme s'envolant vers la zone lumineuse des dieux, y renaîtra à une existence plus brillante. Sur le sarcophage de Saint Laurent (pl. II, 2), ce n'est pas la triade capitoline qui est placée entre les Dioscures mais, peut-être, Pluton, Proserpine et une des Heures. Brunn (2) a vu dans ce groupe une allusion au retour de Proserpine, qui, suivant la légende, quittait chaque année les demeures souterraines des enfers pour regagner le séjour des dieux supérieurs (p. 95). Plus loin, nous verrons comment ce mythe fut utilisé ailleurs pour rappeler l'ascension des âmes vers le ciel.

Mais les hémisphères célestes éveillaient encore des idées d'un autre ordre pour un contemporain des Antonins ou des Sévères, et elles ont influencé aussi la composition de nos sarcophages. A la triade capitoline on trouve jointe sur le bas-relief du Vatican (Pl. III, 2) la Fortune tenant une corne d'abondance et appuyant son gouvernail sur une sphère. La même déesse se retrouve sur le couvercle de Mantoue (Pl. III, 1) (3). Les révolutions des étoiles, suivant les doctrines de l'astrologie, déterminent en effet le destin des hommes et des choses. Un autre couvercle de sarcophage de la collection Campana, aujourd'hui à l'Ermitage (4) appartient à la même série que les précédents, mais il s'en distingue par l'absence des Dioscures, qui ont été remplacés par les trois Parques. Si l'on se rappelle que les Platoniciens attribuaient à Atropos la sphère des étoiles fixes, à Clotho celles des planètes et à Lachésis ou la zone sublunaire ou le ciel tout entier (5), on comprendra qu'on ait pu

transformation avait subie la triade capitoline sous l'action des doctrines orientales : elle y est devenue : *Optumus maximus Caelus aeternus Iuppiter, Iuno regina, Minerva* (CIL, VI, 81 ; *M. M. Mithra,* t. II, p. 104, n° 59 et p. 233, mon. 71 bis). —

(1) Cf. CIL, VI, 81-82 : *Caelus aeternus,* et *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 87.

(2) Brunn, *l. c.*, p. 16.

(3) Cf. *supra,* p. 77, n. 1, D, E. De même sur le fragment C.

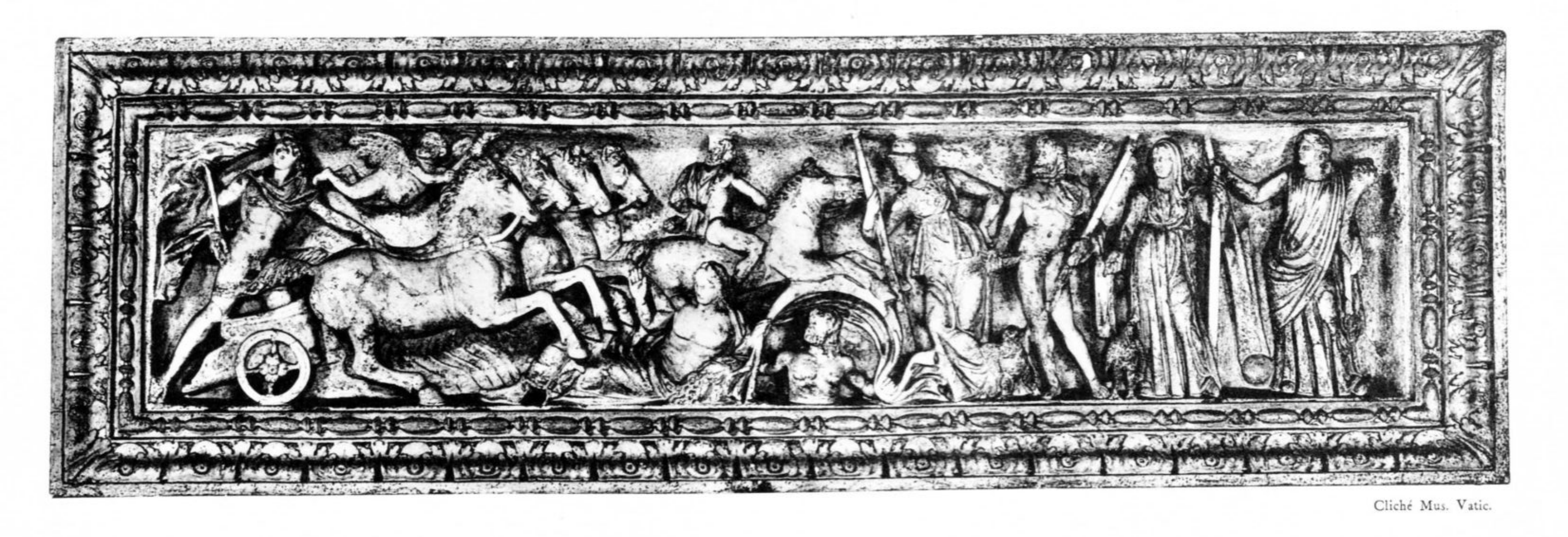
(4) Musée de l'Ermitage. Cf. Brunn, *Annali dell Ist.*, 1844, p. 196 ss. = *Kleine Schriften.*, I, p. 4 ss., fig. 3 ; Reinach, *Rép. reliefs*, III, 501.

(5) Plutarque, *De Fato,* 2, p. 568 E ; *Quaest conviv.*, IX, 14, 4, p. 745 C (d'après Pla-



Cliché Mus. Mantoue

1 - Soleil, Océan, Phosphoros, Dioscure, Triade Capitoline et Fortune, Dioscure, Lune, Hespéros. Couvercle de sarcophage. Musée de Mantoue.



Cliché Mus. Vatic.

2 - Soleil et Phosphoros, la Terre, le Ciel et Dioscure, Triade Capitoline et Fortune. Musée du Vatican.

aisément les substituer aux Dioscures, c'est-à-dire aux hémisphères qui gouvernaient la vie des humains.

Que tel soit bien le sens de cette association ou substitution, c'est ce que prouve un marbre où les Dioscures apparaissent unis aux Parques dans un ensemble entièrement différent. Une série bien connue de sarcophages nous montre, d'une part, la formation de l'homme par Prométhée, de l'autre, son âme emportée par Hermès Psychopompe (1). C'est donc le sort des mortels qui est ici figuré par les deux moments décisifs de leur existence, et, sur un tombeau d'Arles (Pl. IV, 1), aujourd'hui au Louvre (2), on voit en effet, au centre de la composition les trois Parques : Lachésis élève de la main gauche une sphère céleste, dont elle montre une constellation, celle qui déterminera la fortune du nouveau né ; Clotho tient les deux pelotons de laine qui lui serviront à filer sa vie, et, plus à droite, Atropos assise déroule le livre du destin. Or, derrière ce groupe des Moires, apparaissent les têtes des Dioscures, bien reconnaissables à leur bonnet pointu, surmonté d'une étoile. Que viennent faire les deux frères jumeaux en société des trois sœurs fatidiques ? On l'a mal compris jusqu'ici (3). Ils sont certainement encore les représentants des deux hémisphères célestes, dont la rotation incessante, de l'horoscope au Couchant, et du Couchant à l'horoscope produit toutes les nativités diurnes et nocturnes. Le sculpteur ne nous a montré des deux héros que leur visage et leur coiffure, mais celle-ci est la chose essentielle et suffisante, puisque le *pilos* est l'emblème de la calotte des cieux (p. 68). Une preuve de l'exactitude de cette interprétation nous est fournie par le costume même des Moires. Le sculpteur leur a donné l'aspect des Muses, qui, nous le verrons, étaient regardées comme présidant aux mouvements des sphères célestes (4). En réalité, pour les Romains du IIe siècle, ce n'étaient plus les Parques, c'étaient

ton, *Rép.*, 617 BC) ; *De genio Socratis,* 22, p. 591 B ; Sextus Empiricus, *Adv. Mathem.*, VII, 147 (Xénocrate, fr. 5, Heinze), Chalcidius, *In Tim.*, 148 ; Proclus, *In Remp.*, II, 94, 20, Kroll. — Cf. *infra,* ch. IV, sur l'assimilation des Parques aux Muses.

(1) Je me borne à renvoyer ici à Roscher, *Lexikon*, s. v. « Prometheus », p. 3106 ss. et à Robert, *Sarkophagreliefs,* III, 3, n° 356.

(2) Clarac, pl. 216, n° 718 = S. Reinach, *Rép. stat.*, p. 106 ; cf. Fröhner, *Sculpture du Louvre,* n° 490. Marrou, *Mousikos an.*, n° 104.

(3) Fröhner, *l. c.*, p. 445 « Les deux frères ne figurent pas ici comme emblèmes de la vie et du trépas, mais simplement en leur qualité de dieux de la lumière. »

(4) Cf. *infra,* ch. IV, où nous reparlerons de ce sarcophage.

les astres qui, au moment de la naissance déterminaient et le cours de la vie et l'instant de la mort :

Nascentes morimur, finisque ab origine pendet. (1)

Ce groupe des Dioscures avec les déesses célestes est ici opposé à Poseidon, accompagné d'une Néréide, et à la Terre étendue, c'est-à-dire à l'Océan et à Gaïa, comme le sont Castor et Pollux sur une série de tombeaux que nous allons examiner.

On a pu démontrer que nos couvercles portant la triade capitoline appartenaient à des sarcophages dont les reliefs représentaient une scène de mariage et que les deux parties de la composition étaient mises en relation l'une avec l'autre, l'union conjugale étant célébrée sous la protection divine et rapprochée de celle de Jupiter et de Junon (2). Pour comprendre pleinement ce que représentent les Dioscures parmi les divinités tutélaires de l'hymen, il faut nous aider d'un autre groupe de sarcophages romains à colonnes, datant du IIe et IIIe siècle, où les Tyndarides figurent non plus sur le couvercle mais sur la cuve même à côté des époux (3). Leur décoration n'a pas été interprétée jusqu'ici avec une clarté suffisante. Nous reproduisons (fig. 9) un fragment de l'un d'eux, trouvé sur la *via Appia,* et qui se distingue par la virtuosité de son exécution (4). La technique minutieuse dont a usé le sculpteur, permet d'assigner pour date à son œuvre l'époque de Commode ou des Sévères (5). La plaque est divisée en trois niches par des colonnes cannelées en spirales. Celle du milieu est occupée par le groupe traditionnel de deux époux, qui s'unissent en présence de Junon Pronuba, dont on aperçoit au fond la tête couronnée d'un diadème (6), tandis qu'à leurs pieds un Amour ailé se tourne

(1) Manilius IV, 16 ; cf. Bücheler, *Carm. epigr.*, 1021 : « Hanc tibi nascenti fata dedere domum » ; 1536 : « Properavit aetas, voluit hoc astrum meum » ; cf. nos *Relig. orient.*[4], 1929, p. 286, n. 18.

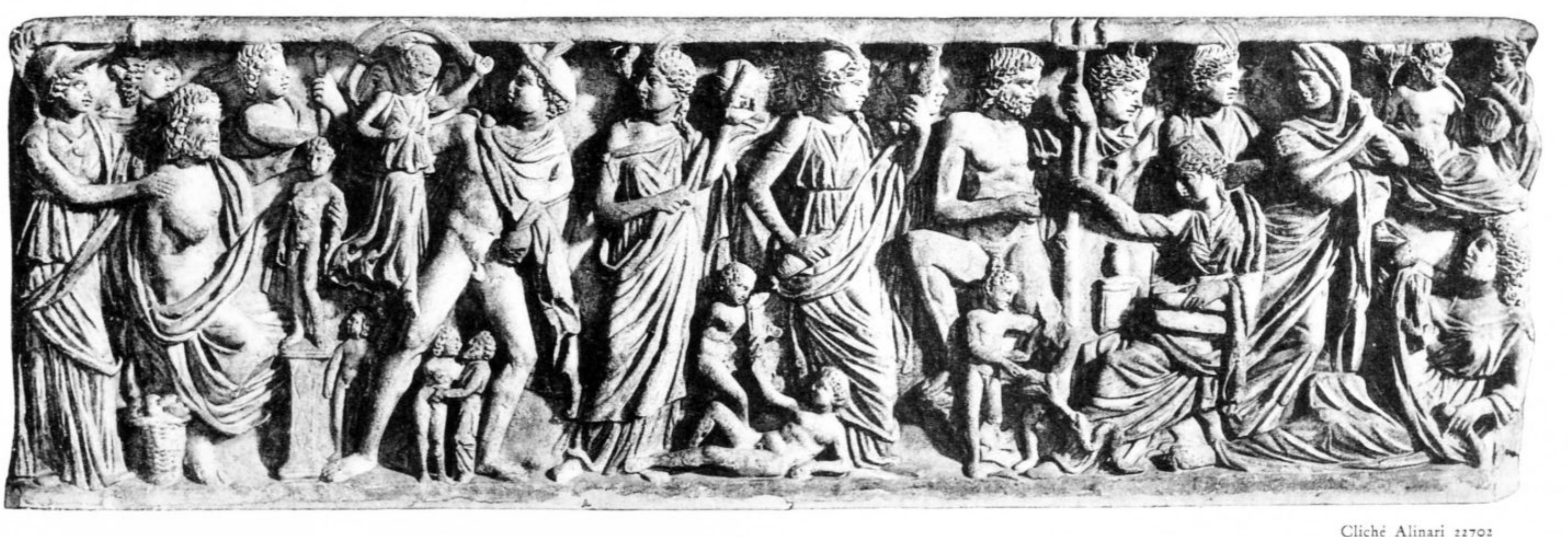
(2) Brunn, *op. cit.*, p. 17 ; Amelung, *op. cit.*, p. 679 ; 689.

(3) Ce groupe de sarcophages a été étudié au point de vue archéologique avec une grande précision par Rodenwaldt, *Saülensarkophage*, dans les *Röm. Mitt.*, XXXVIII, 1923, p. 1 ss. ; cf. Morey, *l. c.*, *infra*, p. 84, n. 1.

(4) Conservé au Musée des Thermes : Petersen, *Röm. Mitt.*, XV, 1906, p. 324, fig. 1 (étudie le type artistique des Dioscures) ; Helbig, *Führer*, II [3], p. 68, n° 1271 ; Rodenwaldt, *l. c.*, p. 19 ; photog. Alinari, 20128 ; Moscioni, 20326.

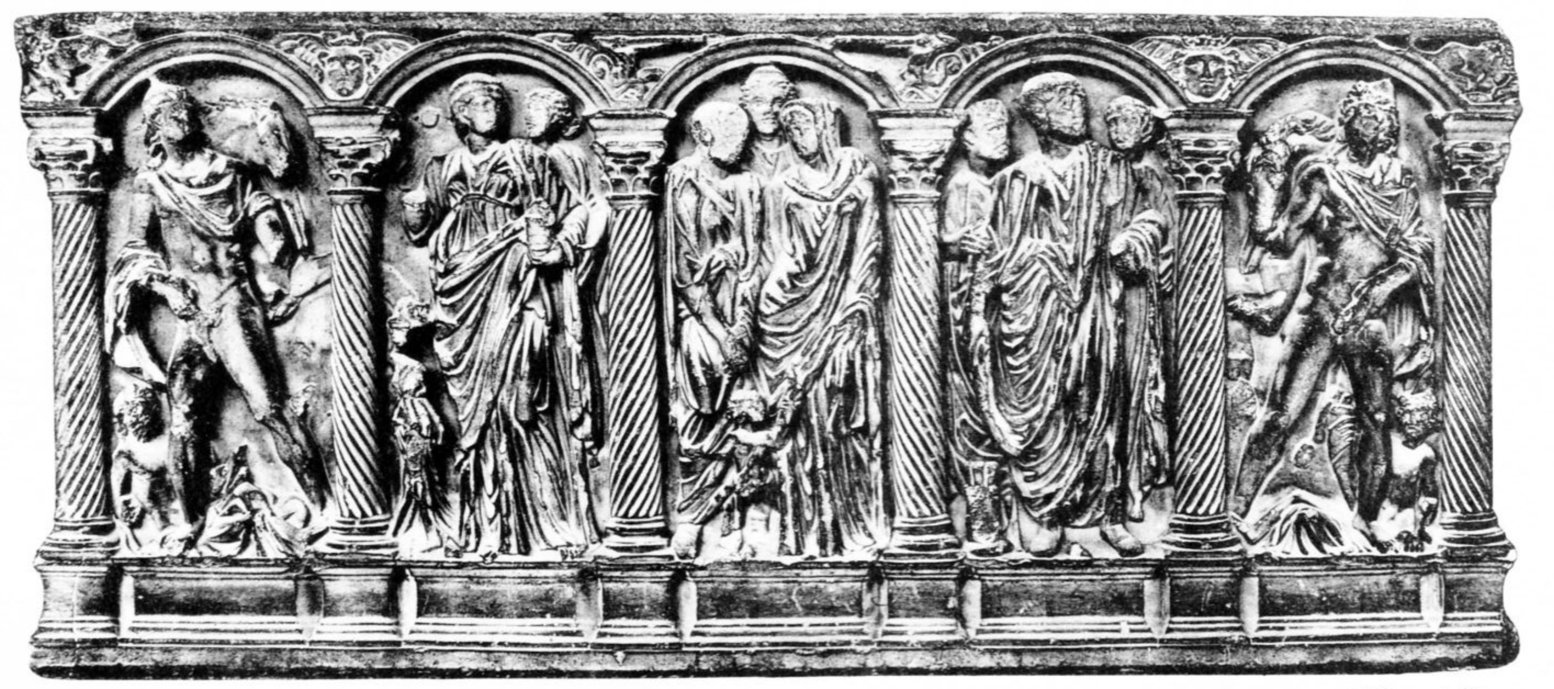
(5) Amelung dans Helbig, *l. c.* ; cf. notre *Catalogue des mon. lapid. du Musée du Cinquantenaire,* 2e éd., 1913, nos 39-40. Rodenwaldt attribue ce travail à l'époque de Caracalla.

(6) Liste d'une série de ces représentations dans Overbeck, *Kunstmythologie,* II, 131 s.



Cliché Alinari 22702

1 - Sarcophage de Prométhée, trouvé à Arles. Musée du Louvre.



Cliché reçu de Pise

2 - Union des époux et Dioscures. Campo-Santo de Pise.

vers eux (1). Des deux côtés, les Dioscures, vêtus d'une chlamyde flottante, coiffés de leur bonnet conique et armés d'un glaive, retiennent les rênes de leurs chevaux, qui bondissent en sens opposé (2). Au pied de celui de gauche, est couché l'Océan ; son bras gauche est entouré par le corps souple d'un monstre marin ; près de sa tête, un Amour lève la main droite en regardant le ciel. A droite, la Terre, étendue au milieu de plantes, répond à l'Océan ; elle porte une corne d'abondance,

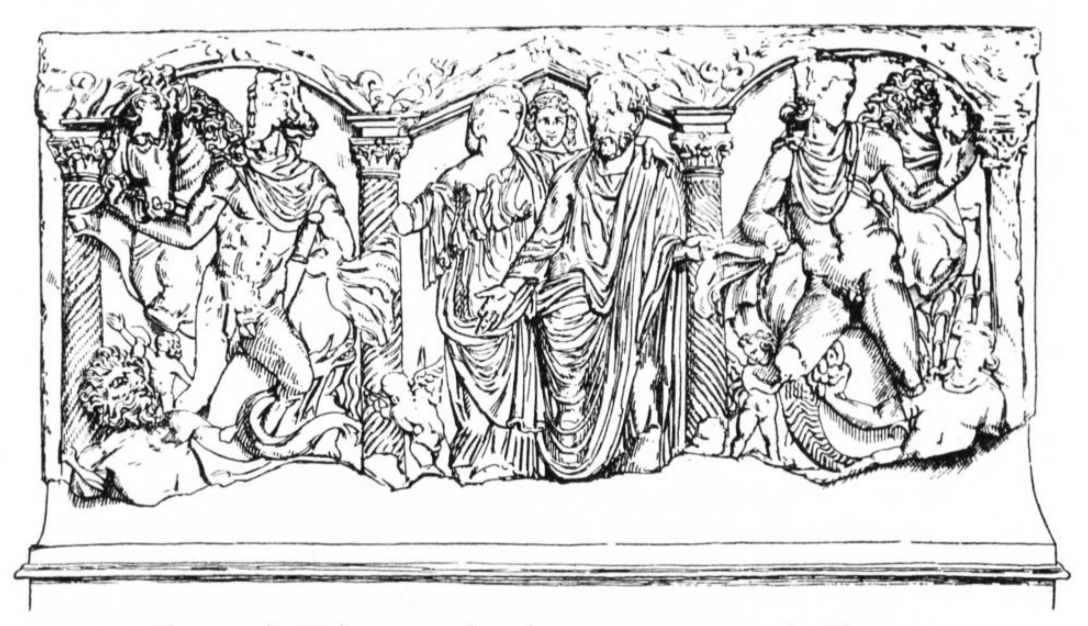


Fig. 9. — Sarcophage trouvé sur la *Via Appia*. Musée des Thermes.

soutenue par un troisième Amour, qui penche la tête vers le bas (3). Au-dessus des colonnes, on distingue les restes de dauphins entrelacés, symboles des eaux supérieures (4).

Sur certains monuments de la même famille, le nombre des niches

(1) Les deux bras étant brisés, on ne peut savoir quel attribut cet Éros tenait à la main. Peut-être était-ce Hyménée tenant une torche.

(2) Le type se rattache à celui des Dioscures du Quirinal ; cf. Petersen, *l. c.*

(3) Il semble que la direction opposée donnée aux regards des deux Amours doive exprimer une opposition analogue à celle de Phosphoros s'élevant de l'Orient et de Hespéros se précipitant vers le Couchant, que nous trouvons avec les Dioscures sur les couvercles précédemment décrits.

(4) Cf. *infra*, ch. II, p. 157.

qui divisent le front de la cuve, s'augmente jusqu'à cinq, et l'on y voit reparaître les deux époux, soit seuls, soit entourés de compagnons ou de compagnes ; il en est ainsi sur le beau sarcophage Riccardi, souvent reproduit (A), sur un second du Campo Santo de Pise (B), sur d'autres encore (1). Mais l'on y retrouve toujours aux deux extrémités Castor et Pollux retenant leurs chevaux fougueux, avec la Terre et la Mer étendues à leurs pieds.

Un morceau d'un sarcophage analogue, encastré aujourd'hui dans le mur de l'escalier du palais Mattei (2), s'enrichit d'additions significatives (Pl. VI). Nous y voyons, entre des colonnes torses, un des Dioscures, du type que nous connaissons bien, retenant par la bride son cheval, qui

(1) A. — Notre pl. V. — Autrefois au Palais Riccardi ; je l'ai retrouvé déposé à côté du baptistère de Florence : Cliché Alinari, 3009 ; Brogi, 5323. — Strong, *La scoltura romana*, II, pl. LVI, p. 299 ; *Monuments Piot,* IX, 216 ; Rodenwaldt, *l. c.*, p. 19 ; P. Ducati, *L'arte in Roma,* 1939, pl. CC, 2 et p. 297 ; Ch. Morey, *Sardis,* V, 1, p. 30 et fig. 102.

B. — Notre pl. IV, 2. — Au Campo Santo de Pise : Lasinio, *Sarcofagi del Campo Santo di Pisa*, 1814, pl. 101-102 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 123, n. 2. Rodenwaldt, *l. c.*, p. 15, fig. 5-6, le date de la deuxième moitié du IIIe siècle ; cf. Ch. Morey, *op. cit.*, p. 58, n° 103.

C. — Villa Albani : Morcelli-Fea-Visconti, *Description de la V. A.*, 1869, n° 435 ; Rodenwaldt, *l. c.*, p. 21.

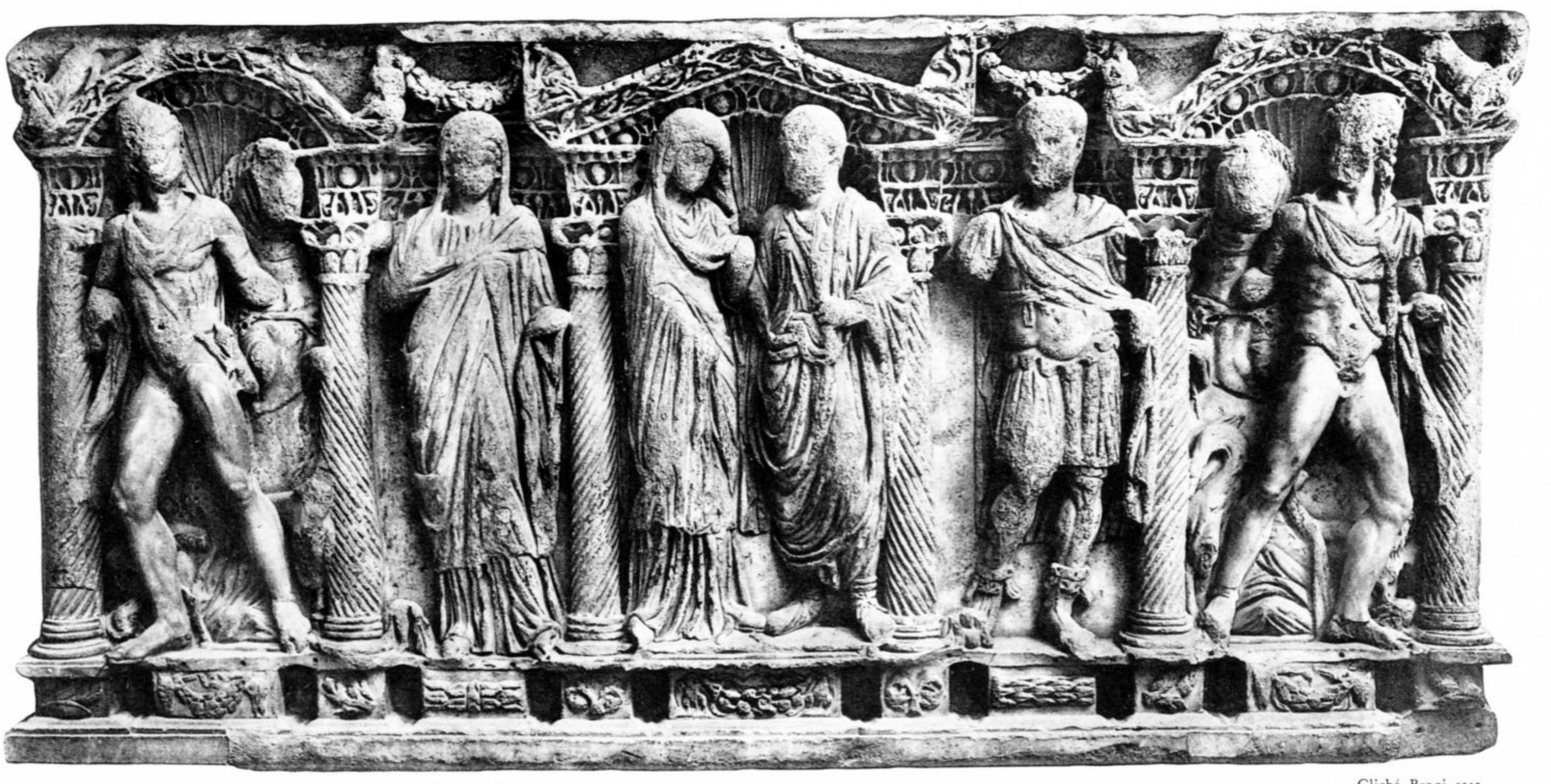
D. — Tipasa : Gsell, *Mélanges École de Rome*, 1894, pl. 6 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 6, nos 1-2. Rodenwaldt, *l. c.*, p. 20. Ch. Morey, *op. cit.*, p. 58, n° 104. Sarcophage importé de Rome en Afrique. L'Océan et la Terre n'apparaissent pas aux pieds des Dioscures. — Cf. *infra,* p. 103, n. 3.

E. — Fragment dans la Galerie lapidaire du Vatican : Amelung, *Sculpt. des Vatik. Mus.*, I, p. 254, n° 121 ; Rodenwaldt, p. 16, fig. 7.

Ces tombeaux romains se rattachent à un groupe de sarcophages à colonnes, exécutés aux IIe et IIIe siècles en Orient. Le plus célèbre est celui de Sidamara, dont se rapproche surtout un autre, découvert à Sélefkié (*infra,* p. 90). Il est prouvé que les œuvres de ce type sortent des ateliers d'Asie Mineure et que leur principal centre de production était Éphèse ; cf. Rodenwaldt, *l. c.*, p. 4 ss. ; Morey, *The sarcophagus of Claudia Sabina* (*Sardis,* t. V, part. I), 1924, p. 39 ss.

(2) *Monumenta Mattheiana,* III, 19, 2 (gravure très infidèle) = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 293, I ; cf. Matz Duhn, n° 2708. Reproduit d'après une photographie nouvelle que nous avons pu obtenir et dont la plaque est déposée à l'*Archäol. Institut* de Rome. Restaurations : les pieds du Dioscure, la jambe droite de l'enfant voisin, la patte du monstre marin, la jambe gauche du cheval, la jambe gauche d'Éros.

Un fragment très mutilé du Palais Lancelotti paraît avoir appartenu à un sarcophage du même type. Cf. Matz-Duhn, n° 2710 : « Ein nackter Mann (Dioskur) schreitet nach rechts über einen nach links gestreckten Flussgott (Oceanus) hinweg. »



Cliché Brogi 5323

Union des époux et Dioscures.
Sarcophage autrefois au palais Riccardi à Florence.

se cabre, mais son bonnet est ici surmonté d'une étoile. A ses pieds, l'Océan étendu s'accoude sur un vase, dont l'eau s'échappe, et il serre de la main gauche le cou d'un monstre marin. Un Amour ailé, qui paraît avoir tiré de l'arc, pose un pied sur la tête de l'Océan. Sur l'épaule droite du Tyndaride, une nymphe repose, en s'appuyant d'un bras sur une urne renversée, et au-dessous, sur le sol, un enfant est debout tenant d'une main un roseau et portant sur la tête un panier rempli de fruits, image de la fécondité que les eaux produiront sur la terre.

S'il restait quelque doute sur l'exactitude de l'interprétation que nous avons donnée des Dioscures, il serait levé par l'examen de ces marbres où les Tyndarides sont opposés à la Terre et à l'Océan, comme Caelus l'est souvent dans l'art romain (1). Lorsque celui-ci s'inspira des croyances répandues par les religions orientales, il accorda une importance nouvelle aux figures du cycle cosmique (2), et il aima à rapprocher les personnifications des différentes parties de l'univers, tel que le concevaient les anciens. Un détail curieux du bas-relief Mattei, dont le sens n'a pas été compris jusqu'ici, devient ainsi parfaitement intelligible. La nymphe qui vide son urne par dessus l'épaule du Dioscure, représente manifestement les eaux supérieures, qui s'échappent des réservoirs du ciel et tombent en pluie bienfaisante (3).

(1) Caelus et Tellus sur la *gemma Augustea* de Vienne (Reinach, *Rép. rel.*, II, 144); sur un vase d'argent d'Aquilée (*Ibid.*, 46), etc. Cf. *supra*, p. 77, n. 1, D et *infra*, p. 87, n. 1 et pl. VII, 2. — Caelus et Océanus : stèle de Heddernheim (*Mon. myst. Mithra.*, t. II, p. 277, fig. 289-291), cf. *Realenc.*, s. v. « Caelus », col. 1277. — Ciel, Terre et Mer sur les sarcophages du mythe de Phaéthon (*supra*, p. 75) : Knaack, *op. cit.*, p. 74 ss. ; Robert, *Sarkoph.*, III, 3, *l. c.* ; cf. Baumeister, *Denkmäler*, II, p. 1306, fig. 1449. De même, sur le bas-relief mithriaque de Dieburg (Behn, *Das Mithrasheiligtum von Dieburg*, Berlin, 1928, pl. II ; *Revue hist. des relig.*, CIII, p. 37, pl. I). — On en rapprochera les monnaies de Périnthe et de Nicée, où Zeus « dieu du ciel étoilé » siège au-dessus de Gaïa et de Thalassa, couchées, et est entouré du zodiaque ; cf. Cook, *Zeus*, I, p. 751 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s v. « Zodiacus », p. 1057, fig. 7597. — La valeur du groupe des Dioscures associés à la Terre et à la Mer est si manifeste, que Helbig, à propos du sarcophage du Musée des Thermes (*Führer*, II³, nº 127 s.), après avoir énuméré d'affilée trois autres interprétations des deux cavaliers, ajoute : « Im Verein mit Oceanus und Tellus repräsentiren sie ausserdem hier den ganzen Umkreis der Natur, Himmel, Meer und Erde. »

(2) *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 220.

(3) Comparer les images du Verseau (*Aquarius*) répandant les eaux du ciel en versant son urne par-dessus son épaule. Cf. Thiele, *Himmelsbilder*, 1898, pl. I (frontispice)

Mais pourquoi des Amours accompagnent-ils les grandes divinités primordiales de la nature ? On pourrait supposer que le dévoûment de Pollux pour Castor, dont, selon la fable, il avait voulu partager le sort dans la vie et dans la mort (1), devaient rappeler les sentiments qui animaient l'un envers l'autre le mari et la femme. Mais outre que le rapprochement entre cette affection fraternelle et l'amour conjugal serait forcé, une pareille interprétation ne rendrait pas compte de la présence de l'Océan et de la Terre dans les deux scènes qui se font pendant. Non, en réalité l'allégorie est à la fois plus profonde et plus vaste. Les Pythagoriciens, nous l'avons dit, regardaient les Dioscures, maîtres inséparables des moitiés jumelles du ciel, comme les emblèmes de l'harmonie universelle (2). D'autre part le stoïcisme, on s'en souviendra, avait enseigné que toutes les portions du monde, organisme animé, étaient unies par une sympathie réciproque. En particulier, du mouvement des sphères célestes dépendaient non seulement la croissance de la végétation, le flux et le reflux des marées, mais tous les phénomènes de la vie physique et morale. Dans la langue religieuse, cette « sympathie » dont parlaient les philosophes, était restée, comme dans les vieilles cosmogonies (3), l'Amour, l'attrait mystérieux qui rapprochait les êtres vivants et tenait liées les diverses parties du Tout divin. Déjà les Grecs avaient montré Ouranos et Gaïa saisis d'un désir mutuel et la déesse recevant dans son sein la pluie qui la faisait concevoir (4). Mais cette croyance, héritée du naturalisme primitif, avait été développée à l'époque romaine par une théologie devenue plus scientifique. Éros était l'agent qui coordonnait les éléments opposés et assurait la continuité de l'existence du monde (5). Il unissait le feu ardent du ciel à la terre solide

et p. 115 ; Boll, *Sphaera,* 1903, p. 136 s. et *infra,* p. 98, le Ganymède de la Porta Maggiore. Les dauphins placés au-dessus des colonnes, fig. 9, ont le même sens (*supra,* p. 84).

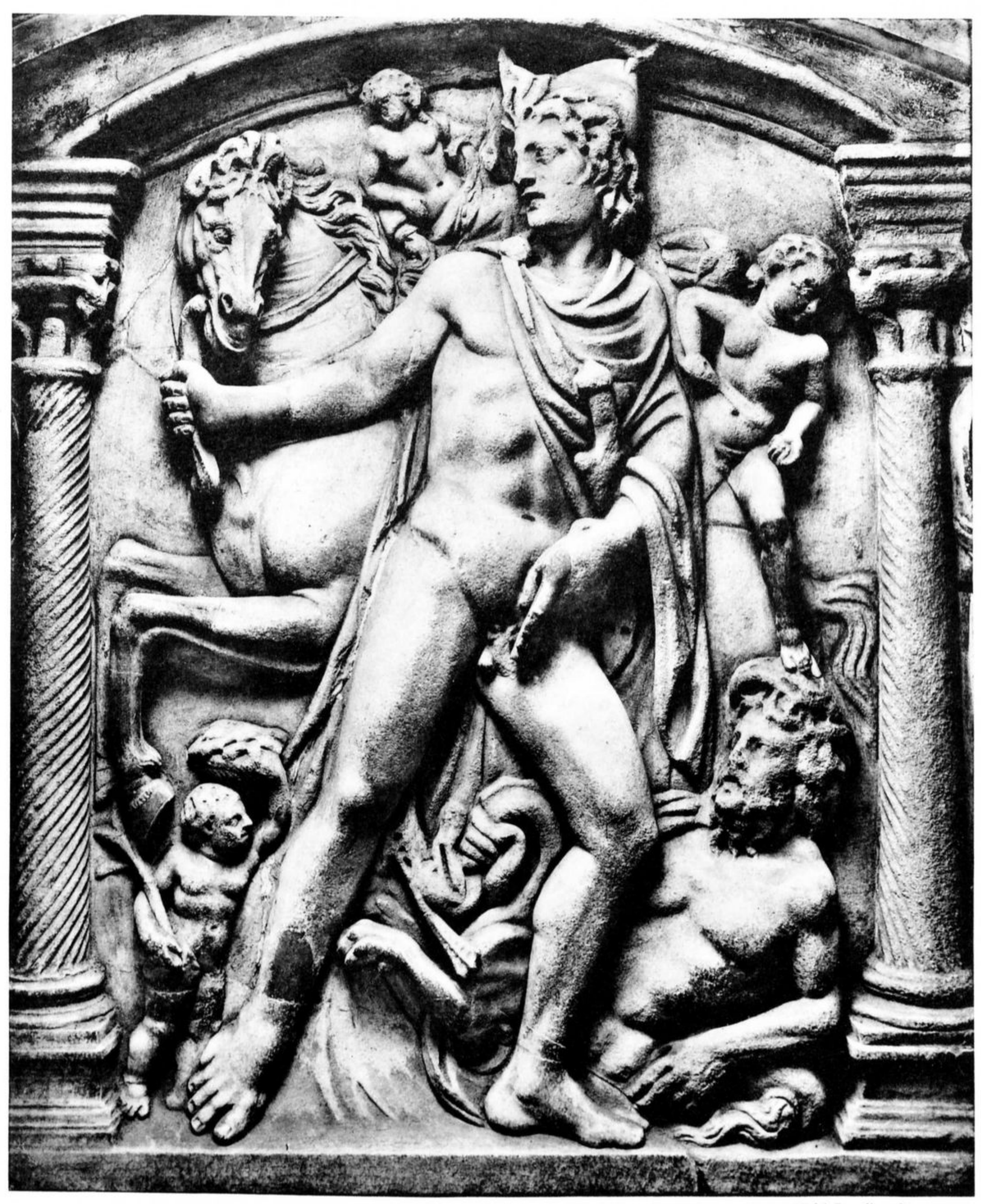
(1) *Realenc.*, s. v. « Dioskuren », col. 1115 ; cf. Reitzenstein, *Das Märchen von Amor und Psyche,* 1912, p. 81 s.

(2) Cf. *supra,* p. 69, note 7.

(3) *Realenc.*, s. v. « Eros », col. 485.

(4) Eschyle (fr. 44) et Euripide (fr. 898, Nauck) dans Athénée, XIII, p. 599 ; cf. fragm. 839 ; Lucrèce, II, 991 ss. ; Virgile, *Georg.*, II, 326 ; Augustin, *Civ. Dei.*, IV, 11 (= Varron) : « Iuppiter totum simul cum aere sit ipse caelum, terram vero tanquam coniugem eandemque matrem fecundissinam imbribus et seminibus fetet. » Cf. Orphée, fr. 112, Kern : Ὁ Θεόλογος πρώτην νύμφην ἀποκαλεῖ τὴν Γῆν καὶ πρώτιστον γάμον τὴν ἕνωσιν αὐτῆς πρὸς τὸν Οὐρανόν.

(5) *Orac. Chald.*, dans Proclus, *In Timaeum*, p. 115 E (t. II, p. 53 s., Diehl) et *In prim. Alcibiad.*, p. 371 ss., éd. Cousin ; cf. Kroll, *De orac. Chaldaïcis,* 1894, p. 25 ss.



Cliché Faraglia pris en 1939

Dioscure avec l'Océan couché. Fragment de sarcophage.
Escalier du palais Mattei à Rome.

et à l'eau mouvante des mers, et il répandait partout la fécondité. C'est pourquoi, sur nos bas-reliefs, on voit un enfant ailé, saisissant la corne d'abondance de Tellus ou accompagné d'un autre enfant portant une corbeille remplie de fruits. La disposition du bas-relief Mattei, où l'Amour pose le pied sur la tête d'Océan et se lève presque à la hauteur du Dioscure, exprime clairement ce lien qui unit aux cieux les eaux de notre terre.

On apercevra maintenant la connexion intime qui joint la scène du mariage à celles qui de part et d'autre l'accompagnent. L'amour des des époux sera aussi fort que celui qui assure la perpétuité de l'univers, leur union durera autant que l'hymen éternel de la nature. Et lorsqu'au terme fixé par les astres ils auront été séparés par la mort, ils se retrouveront dans le séjour resplendissant des dieux, comme le ciel mobile passe de la clarté aux ténèbres et des ténèbres à la clarté, et ils vivront à jamais réunis dans l'au-delà. Telles sont les pensées que devait éveiller chez un païen du III[e] siècle, la vue de la composition allégorique dont les artistes se plaisaient à décorer les sarcophages (1).

L'idée de l'union éternelle des époux dans l'autre vie, que la sculpture indique ici par des symboles, est souvent exprimée dans les épitaphes avec une netteté qui ne laisse place à aucun doute. Ainsi un tombeau trouvé près de Nola portait le distique que voici (2) :

Iulius cum Trebia bene vixit multosque per annos,
Coniugio aeterno hic quoque nunc remanet.

Parmi plusieurs inscriptions qui expriment des idées semblables (3), il en est une qui mérite de retenir particulièrement notre attention. L'épigraphie ici prêtera son concours à l'archéologie pour nous apporter une confirmation remarquable de l'interprétation que nous avons proposée de tous les monuments qui précèdent :

— Cf. *Hymne Orphique* 58, v. 7 ss. ; Apulée, *Florid.*, 10 ; *Papyr. Magic.*, XII, 49 ss. (II, p. 60, Preisendanz).

(1) La nature entière est de même associée au destin des morts sur un bas-relief du Campo Santo de Pise (Düstchke, *Bildwerke Oberital.*, I, n° 41), où les bustes des défunts sont sculptés dans un cercle décoré des signes du zodiaque et où le reste de la cuve porte des figures des Saisons, de l'Océan et de la Terre. Nous y reviendrons au ch. v.

(2) CIL, X, 1310 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1325.

(3) CIL, VI, 25427 = Bücheler, 1142 : « Morte secuta virum. / Haec est sancta fides, haec sunt felicia vota, / amplexus vitae reddere post obitum ... » — VI, 11252 : « Marite, ne doleas mei quod praecessi : sustineo in aeterno toro adventum tuum ». — On sait que les Mormons ont gardé la doctrine que les époux, par un sacrement renouvelé, peuvent s'unir pour l'éternité. L'association temporaire rompue ici bas par la mort se renouvellera après la résurrection pour durer à jamais.

C'est un grand autel cinéraire de marbre blanc, découvert à Rome et conservé au Vatican (1). Autour de son couvercle, aujourd'hui perdu, s'enroulait un serpent, emblème connu d'immortalité. Sur les deux côtés, sont sculptés les Dioscures (2) et sur la face principale est gravée l'épitaphe métrique qu'un prêtre de la Grande Mère, semble-t-il, (3) a composé d'abord pour sa femme Bassa (v. 1-12), puis pour lui-même (13-16). Je cite les vers les plus significatifs :

Bassa vatis, quae Laberi coniuga hoc alto sinu
Frugeae matris quiescit, moribus priscis nurus.
animus sanctus cum marito 'st, anima caelo reddita est.
Parato hospitium : cara iungant corpora
haec rursum nostrae sed perpetuae nuptiae.
....
13 Hic corpus vatis Laberi, nam spiritus ivit
illuc unde ortus : quaerite fontem animae.
Quod fueram non sum, sed rursum ero quod modo non sum ;
ortus et occasus vitaque morsque itid' est.

(1) CIL, VI, 13528 = Bücheler, 1559.

(2) Il nous est malheureusement impossible d'en donner un dessin, cet autel ayant été encastré dans le mur de la *Galleria lapidaria,* de telle façon que les faces latérales sont invisibles. C'est pourquoi Amelung l'a omis dans son catalogue du Vatican. — Une description du monument complet est donnée dans une lettre de Venuti à Muratori (14 sept. 1736), d'après laquelle le Corpus (CIL, VI, 13528) note : « Cippus magnus marmoreus in cuius lateribus Castores sculpti sunt ; in operculo serpens. »

(3) Hülsen, dans le Corpus, l'admet : « *Frugea mater* est terra ; nomen consulto ita formatum videtur, ut alludat simul ad Phrygia et frugum vocabula ». *Vates* ne veut pas dire « poète », mais prêtre : « propter sacra Matris Magnae cum vaticinatione coniuncta ». — Bücheler, au contraire, annote : « Noli Phrygiam deam cogitare ». Mais c'est Hülsen qui a raison et Bassa, femme de Laberius, est probablement une parente par alliance de Laberia Felicla, grande prêtresse de la Magna Mater, dont le tombeau nous a été conservé (Dessau, 4160; Amelung, *Sculpt. vatic. Mus.*, II, p. 614, n° 43 et pl. 58). L'orthographe *Frux* pour Phryx n'est pas rare : CIL, XIV, 35 = Dessau, 4112 : « Imaginem Attis argenteam cum sigillo Frugem (sic) aereo » ; Pseudo-August., *Quaest. Vet. et Novi Test.*, CXIII, 9 (p. 307, 10, éd. Souter) ; « Isis et Frux illa » ; cf. CIL, III, 6380 = Bücheler, 1267 : « Sum Frygiae terra natus ». Pour le nom de *Mater Phrygia,* appliqué à Cybèle, cf. CIG., 2107 b = Latyschew, *Inscr. Pont. Eux.*, II, 17 : ἱερωμένη Μήτρι Φρυγίᾳ. D'ailleurs les vers paraissent bien l'œuvre d'un théologien. Pour la distinction (v. 3) de l'*animus,* c'est-à-dire de la raison divine de la morte, qui reste en rapport avec son mari survivant, et de son *anima,* remontée au ciel, cf. Macrobe, *Comm. in Somn., Scip.*, XIV, 4 ss. — Pour le vers 15, cf. *infra,* p. 89, note 1.

Ainsi le prêtre et son épouse célèbreront, dans un monde impérissable des noces, non plus éphémères, mais perpétuelles ; car leur âme à tous deux est retournée au ciel, d'où elle était descendue ici-bas. Une expression qui paraît empruntée à la langue des mystères (1), rappelle le cycle qui fait passer les hommes de ce qu'ils furent à ce qu'ils sont, de ce qu'ils sont à ce qu'ils furent, car de la mort naît la vie, et de la vie, la mort (2), comme le lever des astres est pour un autre

(1) Il est remarquable que l'astrologue Vettius Valens d'Antioche, dans un passage où il parle de la destinée de l'homme à qui ses mérites ont assuré la couronne d'immortalité (cf. nos *Études syriennes*, 1917, p. 66 ss.), use d'une formule semblable à celle de notre épitaphe latine (VI, 2, p. 248, 28, éd. Kroll) : Τὰ τοῦ βίου πράγματα, ἐν οἷς διαθλεύσας ποικιλῶς καὶ τὸ τῆς ἐγκρατείας στέφος λαβών, ὅπερ ἦν οὐκ ὤν, τοῦτο γίνεται. Une expression analogue était employée dans un sens différent par les Épicuriens pour indiquer que l'homme retourne au néant dont il est sorti : Kaibel, *Epigr.*, 646 : Εἰπὲ ὅτι οὐκ ὢν ἦν, τοῦτο πάλιν γέγονα. Cf. nos *Inscr. du Pont*, n° 110 et *Musée belge*, XXXII, 1928, p. 73-85.

(2) Tertullien, *De anima*, 28 : « ... Platonis de animarum reciproco discursu, quod hinc abeuntes eant illuc et rursus huc veniant et vivant et dehinc e vita abeant rursus ex mortuis effici vivos ... Si vero Samius sophista (Pythagoras) Platoni auctor est de animarum recidivatu revolubili semper ex alterna mortuorum et viventium suffectione », etc. Augustin, *Civ. Dei*, XIII, 19 : « Alternantibus indesinenter vivos ex mortuis et ex vivis mortuos fieri putat (Plato) ». Les deux passages remontent à Varron, cf. Schmekel, *De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione*, Diss. Greifswald, 1885, p. 53. — Déjà Héraclite (fr. 77, Diels) avait dit : Ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων (τῶν ψυχῶν) θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον. Cf. Delatte, *Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes*, Paris, 1934, p. 19. — Marc Aurèle, IV, 5 : Ὁ θάνατος τοιοῦτος οἷον γένεσις, φύσεως μυστήριον · σύγκρισις ἐκ τῶν αὐτῶν στοιχείων εἰς ταὐτά. — Sur une tombe romaine où était sculptée l'image d'un Priape, on lit l'inscription (VI, 3708) : « Custos sepulcri pene destricto deus / Priapus ego sum mortis et vitai locus. » Priape, dieu de la force génératrice, fait renaître la vie de la mort ; cf. Saglio Pottier, s. v. *Priapus*, p. 646, n. 28 ; Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali* (Dissert. Pannonicae, n° 7), Budapest, 1937, p. 32 s.

La conception d'un passage perpétuel de la vie à la mort et de la mort à la vie, se combine avec la doctrine pythagoricienne que les âmes qui meurent vraiment, sont celles qui descendent ici bas à la naissance dans le tombeau du corps (σῶμα = σῆμα) ; celles qui vivent véritablement, sont celles qui s'élèvent de nouveau vers les cieux : Euripide, fr. 833, Nauck : Τίς οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν, τὸ ζῆν δὲ θνήσκειν ἐστί. Cicéron, *Somn. Scip.*, 14 : « Hi vivunt qui e corporum vinclis tanquam e carcere evolaverunt, vestra vero quae dicitur vita mors est ». *Tusculanes*, I, 75 : « Haece vita mors est. » Cf. Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, X, 7 ss., XI, 6 ss. ; Carcopino, *La Basilique de la Porte Majeure*, 1927, p. 251 s. ; Méautis, *Recherches sur la littérature pythago-*

hémisphère leur coucher et leur coucher un lever. Et les Dioscures, qui alternativement chaque jour meurent pour renaître suivant la révolution du globe céleste, sont figurés sur les deux côtés de l'autel pour servir d'illustration au dernier vers de l'épitaphe, et compléter l'idée d'une immortalité sans fin indiquée par le symbole du serpent sculpté sur le couvercle.

Le groupe de sarcophages à colonne dont nous venons de parler se rattache par son style à d'autres œuvres du IIIe siècle où nous retrouvons de même, aux deux extrémités de la cuve, les Dioscures : Nous avons en vue le célèbre sarcophage de Sidamara (fig. 10) et celui de Séleucie de Piérie, qui lui est apparenté de près (1) et dont il faut rapprocher plusieurs autres fragments trouvés, comme ces tombeaux, en Asie Mineure (2). La scène centrale ne figure plus ici la célébration d'un mariage, mais nous montre le défunt lisant dans un *volumen* à une auditrice, qui est certainement son épouse. Dans les entrecolonnements de droite et de gauche, un Dioscure, comme sur les monuments précedemment étudiés, retient la bride de son cheval. Dans un volume récent (3), M. Marrou a démontré d'une manière lumineuse que les tombeaux où apparait ainsi un personnage lisant étaient l'expression plastique de l'idée, développée

ricienne, Neufchâtel, 1922, p. 59 ss. — Rapprocher l'inscription gnostique, CIG 9595 a = Cougny, *Suppl. Anthol. Palat.*, II, 717 : Οὐκ ἔσχεν βιότου τέλος ἥδε θανοῦσα | κάτθανε καὶ ζώει καὶ ὁρᾷ φάος ἄφθιτον ὄντως. | Ζώει μὲν ζωοῖσι, θάνεν δὲ θανοῦσιν ἀλήθως. Une transposition mystique de la même conception apparaît dans le texte magique faussement dénommé liturgie mithriaque (Preisendanz, *Pap. mag.*, IV, 718-724) : Πάλιν γενόμενος ἀπογίγνομαι αὐξόμενος καὶ αὐξηθεὶς τελευτῶ, ἀπὸ γενέσεως ζωογόνου γενόμενος εἰς ἀπογενεσίαν ἀναλυθεὶς πορεύομαι, ὡς σύ...ἐποίησας μύστηριον ; cf. A. Dieterich, *Mithrasliturgie,* p. 166 s. ; Joseph Drey, Παλιγγενεσία (Neutestam. Abhandl., Münster, XVII, 5), 1937, p. 104 s. — L'idée d'un cycle de générations est d'ailleurs courante dans les mystères. On connaît la formule sacrée de ceux de Sabazius : Ταῦρος δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων (Firmicus Maternus, *De err. prof. rel.*, 26 ; Clém. Alex., *Protrept,* II, 16. Cf. Arnobe, *Adv. Nat.*, V, 21).

(1) Sidamara : Mendel, *Catal. Musées ottomans,* I, p. 288, no 112 ; Th. Reinach, *Monuments Piot,* IX, pl. 1 ; S. Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 170, 1 ; Ch. F. Morey, *The sarcophagus of Claudia Antonia Sabina* (Sardis, V, part 1), 1924, p. 40, fig. 65. — Séleucie : *Monuments Piot,* IX, p. 215 ; Mendel, I, p. 88, no 19 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 169, 3 ; Morey, p. 39, fig. 61-64.

(2) Ch. Morey, *op. cit.*, p. 30, fig. 29 (Eski-Shéhir) ; p. 33, fig. 37 (Konieh) ; cf. p. 57, fig. 100 (coll. Lancoronski), et p. 101. — Cf. *supra,* p. 84, n. 1.

(3) Henri Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, Grenoble, 1937, où les sarcophages de Sidamara et de Selefkié sont catalogués sous les nos 79 et 80, p. 82 ss. ; cf. p. 250.

par la philosophie, d'une immortalité divine réservée au sage qui s'est consacré à l'étude. Nous reviendrons sur cette conception antique dans notre chapitre sur les Muses. Les Dioscures, qui accompagnent à Sidamara et à Séleucie une mort héroïsé grâce à sa culture rappellent manifestement la vie bienheureuse qui lui est réservée. Car d'abord Castor et Pollux sont avec Hérakles les types caractéristiques des héros à qui leur exploits ont valu l'aphothéose, et les figurer sur un tombeau

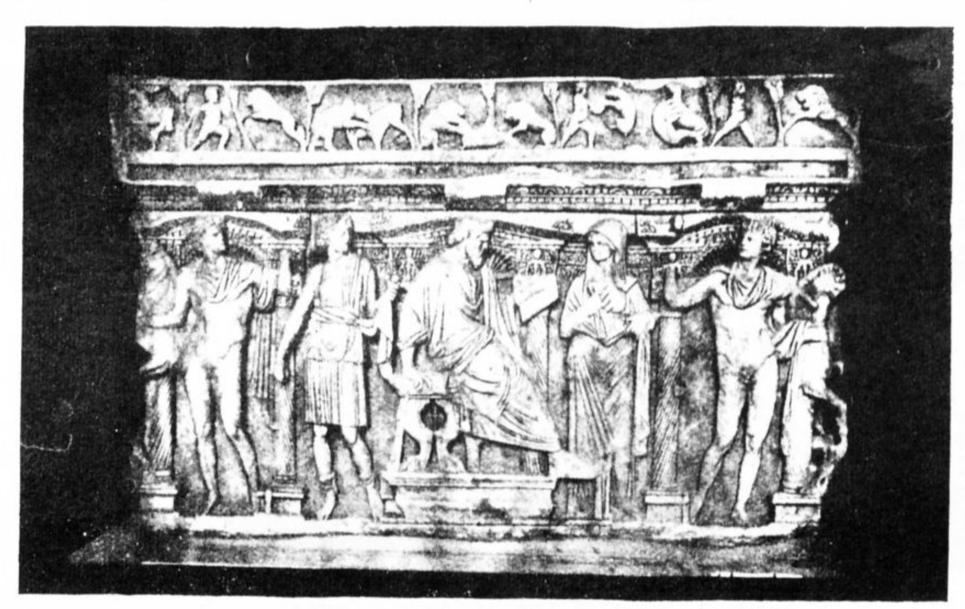


Fig. 10. — Sarcophage de Sidamara. Musée d'Istamboul.

était manifester par la sculpture l'espoir que le défunt obtiendrait la même faveur (1). Mais, ces représentants des deux moitiés du ciel sont aussi devenus des emblèmes de l'éternité, de la béatitude sans fin réservée aux âmes d'élite (2).

La numismatique vient à notre secours pour confirmer le sens que

(1) Cf. p. ex. Horace, *Odes,* III, 3, 10 ; P. Boyancé, *Culte des Muses,* p. 306 et *infra,* ch. IV.

(2) Sur un sarcophage de Méléagre, aujourd'hui perdu (Robert, *Sarkophagrel.*, III, 2, p. 359 et pl. XCVIII, n° 309 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 232, 2), les Dioscures ne prennent pas, comme ailleurs, part à l'action, mais ils occupent avec leurs chevaux les deux niches extrêmes d'une cuve divisée en cinq tableaux. Ils y ont le même sens que sur les sarcophages étudiés ici, comme nous le montrerons, à propos des Sirènes figurées dans les écoinçons et des Tritons qui les accompagnent, dans notre chapitre IV (cf. *infra,* p. 149, et notre pl. XXXV, 3).

nous attribuons à ces monuments funéraires. Sur quelques bronzes de Maxence (1), l'Éternité n'est pas représentée par une des figurations habituelles de cette abstraction divinisée : Castor et Pollux debout, armés de la lance, tenant la bride de leurs chevaux s'y font face. Sur certaines pièces, entre les héros affrontés la Louve allaite Romulus, et Romus, type monétaire fréquent pour rappeler le destin de l'*Urbs Aeterna* (2). Pourquoi le couple des Dioscures a-t-il été adopté ici comme une personnification de l'Éternité, sinon parce qu'ils sont les



Fig. 11. — Monnaies de Maxence avec la légende Aeternitas Aug(usti) N(ostri).

deux portions opposées du ciel et que celui-ci, par son mouvement perpétuel, sert de mesure au Temps infini ? (3). Il est, comme le disent les dédicaces, le *Caelus aeternus* (4). C'est pour un motif semblable que nous les avons trouvés associés (p. 70) au dieu léontocéphale, représentant mithriaque du Zervan-Akarana des Perses.

(1) Cohen, *Monnaies des empereurs*, t. VI, nos 31 à 39.

(2) L'Éternité de l'*Urbs* est liée à celles des empereurs ; cf. Charlesworth, *Harvard Theological Review*, XXIX, 1936, p. 112 ss. Ce type monétaire fournit l'explication de la présence de la Louve romaine sur de nombreux monuments funéraires (liste dressée par Bachofen, *Annali dell' Istit.*, 1868, p. 42 ss. ; cf. Altmann, *Grabaltäre*, index, s. v. « Lupa »). Elle y exprime, comme sur les monnaies, l'idée de l'Éternité. Cf. *infra*, ch. II, p. 161 et fig. 28.

(3) Sur les rapports établis entre le dieu du Ciel et celui du Temps, cf. *Mon. myst. Mithra.*, t. I, p. 86 ss.

(4) CIL, VI, 81, 83, 84.

On rapprochera de ces monnaies une intaille du musée de Berlin (fig. 12) (1), dont elles éclairent le sens. Au-dessus de sept étoiles, figurant les planètes, s'incurve le croissant lunaire, sur lequel se tient debout un soldat romain, accosté des deux Dioscures, dont l'un porte une petite Nikè avec la palme et la couronne. Il apparaît clairement que ce groupe fait allusion à l'immortalité lunaire (2), ou pour mieux dire astrale, d'un guerrier, où je verrais volontiers un empereur *sideribus receptus*, car le croissant accompagné de sept étoiles apparaît à plusieurs reprises sur les monnaies commémorant des apothéoses impériales (3). Mais si cet empereur est accompagné des Dioscures, c'est certainement qu'ils sont ici, comme sur les pièces de Maxence, une figuration de l'Éternité. La Nikè, avec la palme et la couronne, donnée comme atttribut à l'un de ces héros, symbolise, comme souvent ailleurs, la victoire obtenue sur la Mort (4) par le prince divinisé.



Fig. 12. — Intaille de Berlin.

Les *Castores* occupaient une place importante auprès du Jupiter Dolichénus (5) et la signification primitive des deux jumeaux, qui remontent aux origines hittites de ce culte, n'était probablement ni astrale, ni cosmique (6). Mais la grande divinité de Commagène porte sous l'Empire dans les dédicaces le titre d'*aeternus conservator totius poli* (7) et ses monuments expriment à l'aide des Tyndarides cette domi-

(1) Publiée par Furtwängler, *Geschnittene Steine*, n° 2589 ; reproduite par Chapouthier, *op. cit.*, p. 324, n° 67. Furtwängler croyait que le personnage en costume militaire romain figurait le dieu Mars. M. Chapouthier a interprété avec raison cette représentation comme « l'apothéose d'un guerrier », mais ce guerrier me paraît être un empereur.

(2) Cf. *infra*, ch. III, p. 242.

(3) Cf. *infra*, ch. III, p. 241, note 1.

(4) Cf. nos *Études Syriennes*, p. 65 ss.

(5) CIL, VI, 413 = Dessau, 1320 : « Iovi Dolicheno, Herae, Castoribus » ; cf. II, 2407 : « ... Caelo, Castoribus ». — Colini, *Epigraphica*, I, 1939, p. 135, n° 10 : Dédicace de *sigilla Castorum*.

(6) Cf. *Études syriennes*, p. 353.

(7) CIL, VI, 406 : « I. O. M. D. aetern(o) conservatori totius poli et numini praestantissimo ». — Même formule, *Epigraphica*, I, p. 137, n° 12 ; cf. *ibid.*, p. 132, n° 7 : « Ex praecepto I. O. M. D. A(eterni) [cons(ervatoris)] totius mundi (où *mundus* = ciel) ».

nation du dieu sur le ciel. Ainsi, un bas-relief trouvé récemment à Rome sur l'Aventin (fig. 13) nous montre, au-dessus du dieu monté sur son taureau et des autres déités adorées avec lui dans le temple, les Dioscures entre les bustes de Sol et de Luna (1). L'alliance de ces deux astres, dont le cours régulier sert de mesure au temps infini, traduit le mot *aeternus* de la formule rituelle (2), tandis que les Dioscures, représentants des deux hémisphères, rendent le titre de *conservator totius*



Fig. 13. — Bas-relief du Jupiter-Dolichénus, trouvé sur l'Aventin.

poli. Ailleurs, les πῖλοι des Dioscures, surmontés d'un croissant et d'un astre, sont une notation abrégée de la même conception du ciel éternel :

(1) Publié par Colini, *Bulletino communale*, LXIII, p. 152, nº 17 et fig. 9. — Les Dioscures ont la même signification sur un bas-relief (*ibid.*, pl. IV), où ils occupent les coins supérieurs de la plaque. Parmi les bronzes du temple découvert récemment en Autriche (R. Noll, *Der grosse Dolichenusfund von Mauer an d. Url.*, Vienne, 1938), une plaque triangulaire est décorée des bustes de Sol et Luna, des images de Jupiter sur son taureau et Junon sur sa biche, et des deux Dioscures avec leur cheval.

(2) Soleil et Lune comme symbole de l'éternité, cf. *supra*, p. 79, n. 5. — Sur certaines stèles africaines consacrées à Saturne, on trouve les Dioscures associés au Soleil et à la Lune (Gsell, *Musée de Tebessa*, p. 16 et pl. I, fig. 6 ; cf. p. 15 et pl. I, fig. 4). Peut-être ceux-ci ont-ils la même signification que sur le bas-relief de Jupiter Dolichénus. L'interprétation proposée par Toutain des Dioscures africains ne paraît pas s'imposer (*De Saturni dei in Africa romana cultu*, 1894, p. 46 s.). — Cf. *supra*, p. 72, n. 1.

le croissant avec l'astre, nous le verrons plus loin (p. 204), représentent la lune et le soleil et le double *pilos*, nous le savons déjà (1), les hémisphères.

La sculpture funéraire a souvent représenté la violence de la mort, qui saisit sa victime, par une scène de rapt que racontait la mythologie, mais elle a choisi de préférence celles qui pouvaient être interprétées comme contenant une allusion à la vie d'outre-tombe. C'est surtout l'enlèvement de Proserpine qu'on ne se lasse pas de reproduire sur les sarcophages (Pl. VII, 1), les pierres tombales et les urnes cinéraires (fig. 14) (2). Le mythe de Koré, qui, après avoir été entraînée dans le royaume souterrain de Pluton, était remontée à la lumière grâce à Hermès, fut aisément transformé en une allégorie du sort des humains, qui après être descendus dans la nuit du tombeau devaient renaître à une vie radieuse (3). Les Stoïciens interprétaient, on le sait, le séjour de Proserpine dans les enfers et sa réapparition dans le monde supérieur, comme une image de la semence jetée dans le sein de la terre et qui, après y avoir germé, fait pousser la plante au-dessus du sol dans la clarté du soleil (4), et les vicissitudes annuelles de la végétation étaient mises en rapport avec le trépas et la résurrection des mortels (5). Mais, sous l'Empire, le symbole serra encore de plus près la vieille légende.

(1) Cf. *supra*, p. 68, n. 1 ; p. 73, n. 1.

(2) Une liste de ces représentations a été dressée par Overbeck, *Griech. Kunstmyth.*, II, p. 607 ; cf. Förster, *Der Raub der Persephone*, 1874, p. 125 ss. ; Roscher, *Lexikon*, s. v. « Kora », col. 1376 ss. Les sarcophages sont reproduits par Robert, *Sarkophagr.*, III, 3, pl. CXIX-CXXX, n° 356 à 415 ; cf. p. 457 s. — Pour les autels funéraires, cf. Altmann, *Die Röm. Grabaltäre*, n°s 96, 98, 194 (notre fig. 14), 198 ss., 208. Peinture d'Ostie : Helbig, *Führer*³, n° 1238 (cf. Altmann, p. 228). Le rapt de Korè se rencontre plusieurs fois dans les tombeaux de la Russie méridionale (pl. XLIX, 1 ; LVII, LXIV 4, LXXXIX, de Rostovtzeff, *Peinture antique du Sud de la Russie*, 1914 ; cf. E. H. Minns, *Journ. hellenic studies*, XXXV, 1915, p. 146) ; Altmann remarque (p. 276) que les épitaphes métriques répondent souvent à cette représentation (Ainsi CIL, VI, 7898 : *Pluto rapuit me ad infera templa*, etc...). La signification symbolique du rapt de Proserpine apparaît clairement dans la peinture du tombeau de Vibia [*infra*, p. 102], où le même motif est accompagné de l'inscription : *Abreptio Vibies.*

(3) Gruppe, *Griech. Mythol.*, p. 869.

(4) Textes réunis dans Roscher, *Lexik.*, s. v. « Kora », col. 1320 ; cf. Decharme, *Critique des traditions religieuses*, 1904, p. 341.

(5) On a soutenu à tort que tel était le contenu des mystères d'Éleusis. Rohde (*Psyche*, I⁴, p. 291 = trad. fr., p. 239 s.) a critiqué cette opinion, mais certainement d'autres cultes, par exemple celui d'Attis, reposaient sur cette assimilation.

La « descente » (κάθοδος) et la « montée » (ἄνοδος) de la vierge d'Éleusis furent assimilées à celles des âmes, pour lesquelles les mêmes termes étaient employés (1). L'Hadès est suivant une doctrine néopythagori-



Fig. 14. — Enlèvement de Proserpine, Musée des Thermes.

cienne cette vie terrestre, où les hommes sont torturés par leurs passions et leurs besoins (2). Korè sera donc l'essence divine qui s'abaisse ici-bas

(1) Sall. Philos., c. 4 (p. 16, Nock) ; Olympiodore, *In Plat Phaedr.*, σκθ′ (p. 111, 20, Norvin) ; Lact. Placid., *Stat. Theb.*, III, 511 ; cf. Proclus, *In Tim.*, 330 B (III, p. 297, 8 ss., Diehl). — La descente et l'ascension des âmes était une doctrine des mystères de Mithra ; cf. Porphyre, *De antro Nymph.*, 5 : Πέρσαι τὴν εἰς κάτω κάθοδον τῶν ψυχῶν καὶ πάλιν ἔξοδον μυσταγωγοῦντες τελοῦσι τὸν μύστην, et mes *Mon. myst. de Mithra.*, I, p. 40.

(2) Cette interprétation de l'Hadès, comme étant cette vie terrestre, apparaît déjà à



Cliché Alinari 1309

1 - Rapt de Proserpine. Sarcophage du Musée des Offices.



Cliché Giraudon pris en 1938

2 - Sarcophage du Louvre. Sous le médaillon, rapt de Ganymède entre la Terre et l'Océan couchés.

et s'enferme dans le corps, mais qui, libérée de cette captivité, retourne vers les hauteurs resplendissantes de l'éther (1).

On aperçoit aussi clairement par quelle association d'idées, la fable de Ganymède, ravi par l'aigle de Zeus et transporté dans l'Olympe pour y verser aux dieux le nectar, breuvage d'immortalité, put devenir, malgré le caractère équivoque du bel éphèbe, un symbole de l'ascension des âmes vers les astres (2). Les épisodes de cette légende sont souvent représentés sur les pierres tumulaires (3) et les sarcopha-

plusieurs reprises chez Philon et elle est d'origine pythagoricienne et liée à la doctrine de la métempsychose, comme nous l'avons montré, *Revue de Philologie,* XLIV, 1920, p. 229-240.

(1) Je ne sais si, sur le petit monument que nous reproduisons (fig. 14), c'est intentionnellement que l'on a entouré la tête de Pluton d'un manteau, qui s'enfle comme celui de *Caelus,* et que le dieu montre le ciel de son sceptre levé.

(2) Ganymède enlevé par l'aigle : Dragendorf et Krüger, *Das Grabmal von Igel,* Trèves, 1924, p. 91 ; Espérandieu, *Rel. de la Gaule,* V, p. 469 ; cf. M[e] Strong, *Apotheosis and afterlife,* p. 229, et pour les figures qui entourent la base, Nilsson, *Archiv für Religionsw.*, XXIII, 1925, p. 180. — Eustathe, *Comm. Iliad.*, Υ, 219 (p. 1205), dit de ce mythe : Ἡ τοῦ Γανυμήδους ἁρπαγὴ ἄωρον αἰνίττεται τοῦ παιδὸς θανατόν, ὅποια πολλὰ οἱ μῦθοι πλάττουσι. Il est probable qu'en effet le monument d'Igel a été consacré à un enfant mort en bas âge (Dragendorf et Krüger, pp. 65 et 97). C'est ce que paraît y signifier aussi la représentation d'Hylas, ravi par les Nymphes. Mais l'enlèvement de Ganymède a certainement été regardé comme un symbole de l'ascension de l'âme vers le ciel. La signification bien attestée de l'aigle comme oiseau de l'apothéose suffirait à rendre certaine cette interprétation (cf. nos *Études syriennes,* 1917, p. 86). Mais elle est indiquée aussi par la place donnée au groupe de Ganymède sur les monuments funéraires : il leur sert de couronnement à Igel et probablement à Arlon (*infra,* p. 98, n. 2). De même à Grado, il occupe le sommet de la stèle (Maionica, *Jahresh. Inst. Wien,* I, 1898, Beiblatt, p. 130, fig. 41 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 126, 4 ; cf. Münsterberg, *Jahresh.*, VI, 1903, p. 77). Dans le grand tombeau de Palmyre, ce groupe est peint à la clef de la voûte (Chabot, *Choix d'inscr. de Palmyre,* pl. XVI, 4 ; Farmakowski, *Isveztija de l'Inst. russe de Constantinople,* VIII, 1903, pl. XXIII, 1), à l'endroit même où, dans une tombe de la Voie Latine, on voit un griffon emportant l'âme voilée (*Études syriennes,* p. 94, fig. 42). On a attribué la même place à Ganymède dans la basilique de la Porte Majeure ; cf. *infra,* p. 98.

(3) Stèle de P. Annaeus Caenus, à Grado, publiée par Maionica ; cf. *supra,* note 2 : Ganymède enlevé par l'aigle, tandis qu'il cueille des fleurs, et caché jusqu'à mi-corps dans le calice de l'une d'elles. — Autel funéraire de L. Statius Asklépiada à la villa Albani (Altmann, *Grabaltäre,* p. 169, n° 217 ; cf. p. 277) : Ganymède donnant à boire à un aigle dans une coupe. Même motif à Cologne : Klinkenberg, *Bonner Jahrb.*, CVIII, 1902, p. 118 = Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* VIII, 6426 ; cf. aussi Schröder,

ges (1). Le plus caractéristique de ces monuments est celui des *Secundini* à Igel, dont le couronnement est surmonté d'un groupe de Ganymède emporté dans les serres de l'oiseau ravisseur (2), motif souvent reproduit par la sculpture gallo-romaine (3). On en rapprochera le tableau qui occupe le sommet de la voûte dans la basilique souterraine de la Porte Majeure, à Rome (pl. VIII, 1). On y voit le gracieux adolescent soulevé par un génie, probablement Éros, qui prend son essor les ailes déployées (4). Ganymède tient d'une main une torche et de l'autre, vide une aiguière, les auteurs de *catastérismes* l'identifiant avec le Verseau (5), pour qui ce geste est traditionnel (6). Destiné à prendre place au milieu des

Bonner Jahrb., *ibid.* p. 69 s. ; Gunderman, *Fundberichte aus Schwaben,* XII, 1903, p. 73. Ce type artistique adopté par la sculpture funéraire remonte à l'époque hellénistique. Il s'est retrouvé récemment sur un stuc découvert par M. Hackin sur l'emplacement de l'ancienne Kâpiçi en Afghanistan.

(1) Un sarcophage du Musée du Louvre (notre pl. VII, 2 = Clarac, pl. 181, 28 = Reinach, *Rép. stat.*, I, 71 ; Fröhner, *Sculpture du Louvre,* n° 42) nous montre l'image du défunt emportée par deux génies ailés au-dessus de la Terre et de l'Océan étendus (pas le mont Ida et le Scamandre, comme le dit Fröhner). Entre ceux-ci, Ganymède agenouillé, dont s'approche l'aigle, qui va le ravir au ciel, comme l'est aussi le buste du mort, placé immédiatement au-dessus. A gauche, un serpent enroulé autour d'une torche gisant à terre « est un symbole à la fois de la vie éteinte et de la vie future » (Fröhner). — Un sarcophage du même type est au Campo Santo de Pise (Lasinio, pl. XXVIII = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 113, 1). — Sarcophages portant deux tableaux symétriques, Ganymède couché avec l'aigle, Léda et le cygne : Robert, *Sarkophagrel.*, II, pl. II, n°s 3 et 4 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 231 et Ziehen, *Arch. epigr. Mitt. ans Oesterr.*, XIII, 1890, p. 53 (= *Ibid.*, II, p. 121). — Sarcophage avec Ganymède donnant à boire à l'aigle, au Vatican : Amelung, t. II, n° 97 a et pl. 24 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 370. — D'autres sont cités par Overbeck, *Kunstmythol.*, II, p. 534 s. ; cf. Altmann, *Grabaltäre,* p. 277, n. 1.

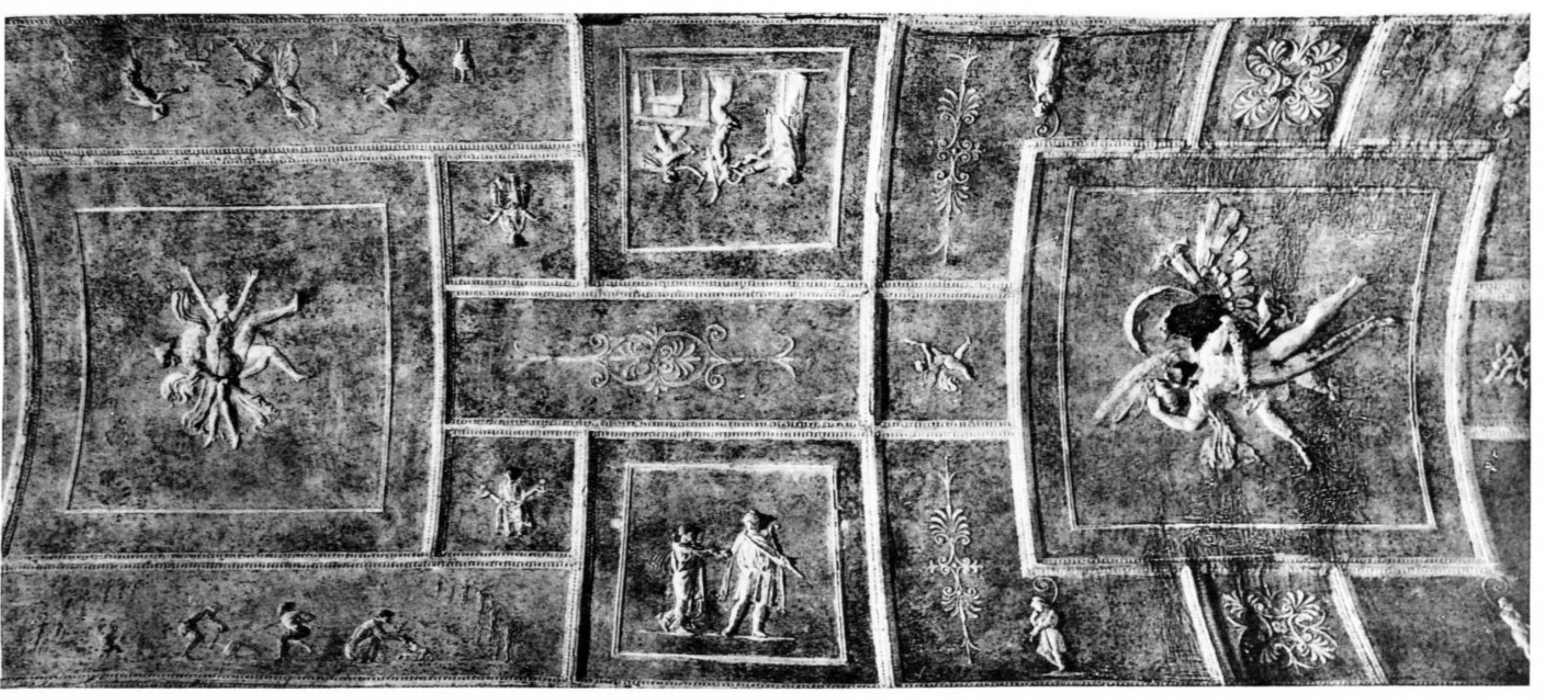
(2) Monument d'Igel : Dragendorf et Krüger, *op. cit.*, p. 90 et pl. 18-19. Rapprocher le bas-relief trouvé dans la même région à Arlon : Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* t. V, n° 4066. — Nous reviendrons sur le mausolée d'Igel, ch. II, p. 174.

(3) Cf. les nombreux monuments cités par Espérandieu, *op. cit.*, t. X, Index, s. v. « Ganymède ». Ajouter un bas-relief d'Alésia, interprété à tort autrement par Toutain, *C-R. Acad. Inscr.*, 1935, p. 400.

(4) Bendinelli, *Monumenti antichi dei Lincei,* XXXI, 1926, p. 685 ; Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure,* p. 111 et 138.

(5) Pseudo-Eratosthène, *Catastérismes*, 26 = Nigidius Figulus, fr. 99, Swoboda : « Aquarius, qui putatur esse Ganymedes. »

(6) Cf. *supra,* p. 85 [86], note 3.



Cliché Alinari 41297

1 - Morceau de la voûte de la basilique de la Porte-Majeure.



Cliché Anderson 23725

2 - Enlèvement des Leucippides par Castor et Pollux. Musée du Vatican.

constellations, l'échanson de l'Olympe, montrait aux humains le chemin du ciel étoilé.

Nous semblons nous écarter des Dioscures, mais ce détour nous y ramène. Car, à la clef de voûte de la basilique souterraine (pl. VIII, 1), le tableau de l'enlèvement de Ganymède voisine avec une autre scène de rapt, qui manifestement doit exprimer une idée eschatologique analogue (1). Un des Dioscures, la tête coiffée du *pilos,* a saisi à bras le corps une des filles de Leucippe, qui défaillante, la tête renversée, s'étire

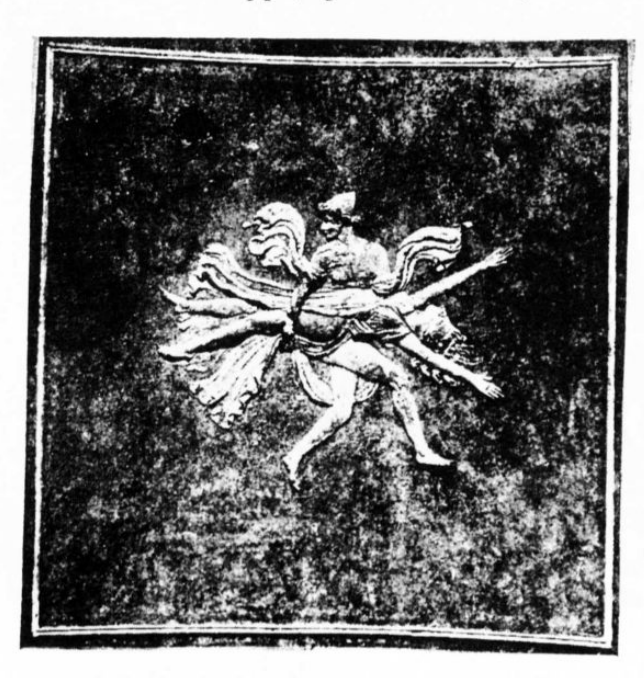


Fig. 15. — Enlèvement d'une fille de Leucippe. Basilique de la Porte Majeure.

dans un geste désespéré d'épouvante (fig. 15). Le tableau correspondant de l'autre côté du Ganymède est détruit : vraisemblablement, il était un dédoublement du premier, avec le second des deux jumeaux (2). La fable, on le sait, racontait comment Castor et Pollux séduits par la beauté de Phoebé et d'Hilaria, filles du messénien Leucippe, les avaient enlevées et comment il en était résulté une guerre avec les fiancés des

(1) Carcopino, *op. cit.*, p. 110 et 359 ; Strong et Joliffe, *Journal of hellenic studies,* XLIV, 1924, p. 76.

(2) Toutefois, M. Bendinelli (p. 687), croit y avoir reconnu l'extrémité d'un thyrse et penche pour une représentation de Bacchus et Ariane.

deux vierges ainsi violentées, Idas et Lynkeus. Ce rapt était devenu un des sujets de prédilection de la sculpture funéraire : on le trouve reproduit sur les urnes cinéraires et les stucs des tombeaux (1) comme sur les sarcophages (2) (pl. VIII, 2), et l'on s'expliquerait malaisément une telle faveur, si l'on ne se souvenait de la valeur symbolique prêtée aux deux frères. Considérons par exemple, un marbre découvert, il y a une trentaine d'années près de la porta Salaria (3). Sur la



Fig. 16. — Rapt d'une Leucippide. Musée de Baltimore.

face principale de la cuve sont figurés Castor et Pollux emportant dans leurs bras robustes les deux filles de Leucippe au grand effroi de leurs compagnes et malgré la présence de leurs fiancés ; sur les petits côtés, ils franchissent rapidement, sur leurs chars, la porte d'une

(1) Bendinelli, *op. cit.*, p. 687, n. 1, et Ausonia, X, 1921, p. 62 s.

(2) Robert, *Sarkophagrel.*, III, 3, n°s 180-187 et pl. LVII-LIX, décrit une dizaine de sarcophages, soit intacts, soit fragmentaires. Ils sont tous de l'époque romaine.

(3) Sarcophage trouvé à côté de l'ancienne villa Bonaparte, qui a passé dans la Walters art Gallery, de Baltimore : Robert, III, 2, pl. LVII, n° 182 ; cf. *Mél. Ecole de Rome*, V, 1885, p. 313 ; Reinach, *Rép. reliefs*, III, p. 228, 1.

ville, entraînant les jeunes filles malgré leur résistance (fig. 16) (1). Aux angles, deux Heures tiennent chacune une corne d'abondance. Le couvercle porte en son milieu des Victoires ailées sacrifiant des taureaux, et les coins, au-dessus des Heures, sont occupés par des masques des Vents (2). Le vieux récit héroïque de bataille et de violence serait ici singulièrement encadré, s'il fallait le prendre au sens propre, et l'on ne s'expliquerait guère ce qu'il viendrait faire sur une sépulture. Mais tout s'éclaire si l'on se souvient que les Dioscures sont une personnification du ciel, car d'abord le ciel, nous l'avons vu, était conçu comme l'auteur du destin des hommes, et rien n'est plus fréquent chez les Romains que l'idée que les mortels sont emportés par les *Fata*. Mais sans recourir à ce détour, on pouvait dire, suivant une image qui a persisté jusque dans notre langue, que le Ciel avait ravi les défunts (3). Les portes que les deux Tyndarides font passer sur leur quadrige à leurs compagnes effrayées, sont celles que, suivant les idées des anciens, l'âme dans son ascension périlleuse devait franchir pour s'élever au séjour des élus (4). Les Dioscures semblaient d'autant plus désignés pour remplir le rôle de psychopompes, qu'ils étaient, on le sait (p. 64), regardés par excellence comme des dieux sauveurs. Ainsi s'explique aussi l'ensemble de la composition de l'œuvre romaine. Nous avons montré ailleurs le sens eschatologique qu'à l'époque impériale on donnait aux Saisons, emblèmes de la résurrection (5), aux Victoires, qui rappellent celles remportées par le défunt sur les esprits du mal et de l'anéantissement (6) et nous verrons plus loin (p. 117 ss.) que les Vents sont les puissances, qui aident les âmes à monter vers les régions supérieures.

Sur un sarcophage du Vatican et un autre de Florence (7), les

(1) Nous devons à la libéralité du Musée de Baltimore, qui, à la prière de M. Robinson, nous en a fait parvenir une photographie, de pouvoir reproduire ici cette scène. Les sarcophages de Baltimore doivent être publiés bientôt par M. Lehman-Hartleben.

(2) Cf. *infra,* ch. II, p. 163 et fig. 29.

(3) Cf. Bücheler, *Carm. epigr.*, 1109, 16 : « Quid me ad sidera caeli ablatum quaereris » ; 1206 : « Animam sacer abstulit aer » (= l'éther) ; cf. Pétrone, c. 34 : « Postquam nos auferet Orcus ». Cf. A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepulcrali,* 1937, p. 20 s.

(4) *Mon. myst. Mithra.*, t. I, p. 117 s. ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Zodiacus », 1061, n. 3 ; *supra,* p. 40 et *infra,* ch. III, p. 200.

(5) *Revue archéologique,* 1916, IV, p. 6 ss.

(6) Cf. nos *Études syriennes,* 1917, p. 64 s.

(7) Robert, III, 2, n° 181 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 379 ; Helbig, *Führer*[3], I, p. 240, n° 371 et Robert, III, 2, n[os] 180 a et b = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 33.

petits côtés portent deux autres scènes : les Dioscures armés conduisent chacun une femme voilée, tandis qu'à leurs pieds un Éros ailé élève une torche. On a interprété ces tableaux comme la célébration du mariage entre les deux frères et celles qui étaient devenues bon gré mal gré leurs femmes. Mais pourquoi a-t-on voulu mettre ici en relief cette union et quelles pensées pouvait-elle éveiller dans l'esprit d'un ancien ? Grâce à elle, Phoebé et Hilaria ont été divinisées avec leurs époux. A Sparte, les Leucippides étaient adorées dans les temples à côté des Tyndarides (1). On sait que les ombres des morts sont figurées cachées sous de longs voiles, absolument comme les épousées,

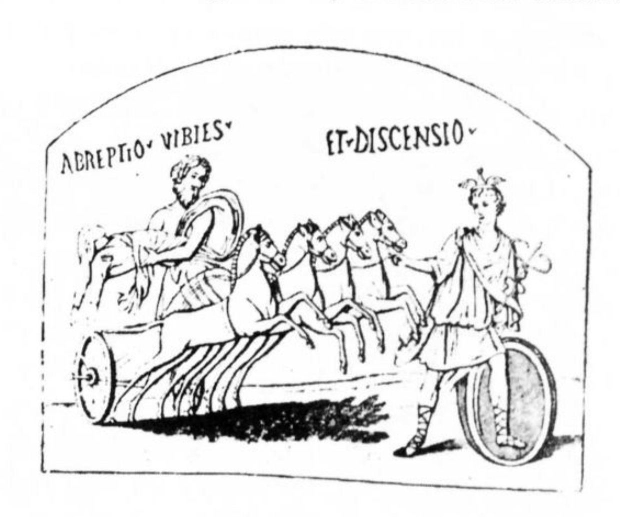


Fig. 17. — Rapt de Vibia. Catacombe de Sabazius.

notamment sur les sarcophages (2), et l'une des scènes figurées sur celui de Florence reproduit la représentation d'Hercule ramenant Alceste des Enfers (3). Si l'on rapproche les sculptures de notre sarcophage des peintures célèbres de la tombe de Vibia près de la catacombe de Prétextat (4), l'intention du sculpteur apparaîtra clairement. On y voit d'abord (fig. 17) la défunte emportée par Pluton (*Abreptio Vibies*), composition qui s'inspire du rapt de Proserpine (p. 95), puis, dans un tableau suivant, son ombre voilée est introduite par l'*Angelus Bonus*

(1) Preller-Robert, *Griech. Mythol.*[4], II, p. 314.

(2) Körte dans *Realenc.*, s. v. Εἴδωλον, col. 2906 ; cf. nos *Études Syriennes*, p. 94.

(3) Robert, *op. cit.*, p. 224.

(4) Wilpert, *Pitture delle Catacombe*, II, pl. 132-3 ; cf. nos *Relig. orient.*[4], p. 61 ; Dölger, *Ichthys*, IV, pl. 264.

au banquet des bienheureux. C'est ainsi que les filles de Leucippe ont été conduites au ciel par les maris, qui les avaient ravies de vive force.

Les idées qu'on attachait aux images des Dioscures permettent de comprendre que celles-ci aient pu, sans exciter la réprobation, figurer sur des tombeaux chrétiens. Un sarcophage trouvé aux Aliscamps d'Arles (1) porte sur ses parois latérales deux sujets religieux, la multiplication des pains et l'arrestation de St Pierre (2); mais, sur la face antérieure, on voit, entre les colonnes qui la divisent, une scène de fiançailles et une de mariage, flanquées par les Dioscures, qui occupent les extrémités de la cuve. D'après son style, ce sarcophage paraît dater du IVe siècle et Leblant à pensé qu'il avait été exécuté par un païen et adopté par un chrétien (3). Mais celui-ci, bien qu'il ait pris soin d'y faire ajouter deux tableaux tirés des récits évangéliques, ne s'est pas senti offusqué par la présence des héros grecs sur sa tombe ; c'est qu'ils représentaient déjà pour les gentils des croyances que partageaient les fidèles et n'éveillaient plus que la pensée du ciel, où s'élevaient les âmes sauvées par leur piété (4).

(1) Leblant, *Sarcophages d'Arles,* 1878, p. 38, n° 31 et pl. XXIII et *Gaz. archéol.*, 1878, p. 1 ss., pl. 1 ; cf. Albert, *op. cit.*, p. 114, 161, et Saglio-Pottier, s. v. « Dioscuri », fig. 2449.

(2) Telle est l'interprétation de Wilpert, *Sarcofagi,* I, p. 189.

(3) Un sarcophage presque semblable — mais sans les scènes chrétiennes — a été trouvé à Tipasa (cf. Albert, *Culte de Castor et Pollux,* p. 161, n° 203 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 6 et *supra,* p. 84, note 1, D). — Nous avons parlé plus haut de ces sarcophages à colonnes où sont figurés, au milieu, les époux, et aux deux bouts, les Dioscures, accompagnés de la Terre et de l'Océan (p. 82 s.).

(4) Peut-être est-ce aussi le sens des Dioscures sur un sarcophage de Toulouse publié par Leblant, *Sarcoph. chrétiens de la Gaule*, pl. XXXVIII, cf. p. 124.

———

CHAPITRE II

L'ATMOSPHÈRE SÉJOUR DES AMES

I. — Les ames aériennes.

La respiration est le premier acte qui marque la vie du nouveau-né, et sa cessation est le premier signe qui révèle l'instant du trépas. Les peuples primitifs ont ainsi pensé naturellement que le principe animateur du corps était un souffle, qui y entrait à la naissance et le quittait à la mort (1). Au moment où l'homme rendait le dernier soupir, son âme s'échappait par la bouche pour flotter dans l'air ambiant. Des preuves multiples de la diffusion de cette croyance dans l'antiquité peuvent être relevées en Orient comme en Occident.

Dans l'Inde *prāna* « respiration », *ātman* « haleine », sont couramment employés pour désigner le principe vital (2), et les Upanishads mettent le *prāna* en rapport avec le Vayu, l'Air extérieur ou le Vent (3), qui forme avec le feu, Agni, et le Soleil, Aditya, la plus antique triade

(1) E. B. Tylor, *Primitive culture*, I[1], p. 432 ; W. Wundt, *Völkerpsychologie*, 1906, t. II, p. 40 ss. ; Hastings, *Encyclop. of religion*, s. v. « Soul (primitive) », p. 726 ss. ; Frazer, *Belief in immortality*, I, 1913, p. 129 s. ; *Spirits of the corn*, II, p. 283.

(2) Mac Donnell, *Vedic mythology*, 1897, p. 166 ; Oldenberg, *Religion des Veda*, 1894, p. 524 ss. ; cf. *Brhad-Aranyaka Upan.*, I, 3, 19, Paris, 1934 (trad. Sénart, publiée par A. Foucher, p. 7) « Le souffle (*prāna*) est l'essence du corps.... de quelque membre que le souffle s'échappe, ce membre se dessèche ; c'est que le souffle est l'essence des membres ».

(3) *Brhad-Aranyaka Upanisad*, I, 3, 13 (p. 6 Foucher) : « Quand le *prāna* est affranchi du dieu de la mort Mrtyu et le dépasse, il devient le vent (vayu) qui purifie ». Cf. I, 5, 22 (p. 21) : « Comme le *prāna* est le centre des souffles, de même Vayu l'est des divinités ... Vayu est la divinité qui ne connaît point de repos. »

naturaliste de l'Inde. L'âme qui quitte ce monde, doit être reçue par l'air avant de monter vers le soleil et la lune (1).

Vayu, l'esprit de l'air ou de l'atmosphère, reste un des dieux principaux du mazdéisme iranien, et l'on continue à lui attribuer une action sur la destinée des morts. Les livres sacrés distinguent entre un mauvais et un bon Vayu, le premier, arrachant l'âme du corps, provoque la mort et il est parmi les démons qui essaient de l'entraîner dans les enfers, mais le second la reçoit, la console et la protège, tandis qu'elle chemine vers l'empyrée (2). Le caractère naturaliste de ces dieux accouplés s'est estompé dans la théologie moralisante du zoroastrisme, mais les épithètes qu'ils reçoivent montrent qu'ils étaient primitivement les génies des tempêtes et de l'orage à la fois destructeur et bienfaisant (3). Le plus ancien témoignage que nous possédions sur la religion des Perses, celui d'Hérodote, nous apprend qu'ils offraient des sacrifices au Soleil, à la Lune, à la Terre, au Feu, à l'Eau et aux Vents (4), et dans le

(1) *Ibid.*, V, 10, 1 : « Quand l'homme s'en va de ce monde, il va à l'air ; et l'air s'ouvre à lui de la largeur d'une roue de char, par là il s'élève plus haut, il parvient au soleil ... il parvient à la lune ». Cf. *infra*., ch. III, p. 177.

(2) Darmesteter, *Zend-Avesta,* II, p. 579 s. ; cf. II, p. 309 s. ; et les notes de West, *Dadistan-i-Dinik*, XXXI, 4 (*Pahlavi Texts,* II, p. 64).

(3) West dans une note au Dinkart, IX, 23 (*Pahlavi Texts,* IV, p. 223, n. 7) suggère que la distinction des deux Vaë répondrait à celle de l'atmosphère supérieure et inférieure, la première appartenant aux divinités bienfaisantes, la seconde, proche de terre, aux démons, et cette interprétation a été admise par Söderblom, *La vie future selon le mazdéisme,* 1901, p. 91. Mais Gray, *Foundation of the Iranian religion* (Bai-Ratantaï Katrak lectures), 1926, p. 170, rend plus probable que « Vayu the good was the deity of the storm wind in its beneficent aspect, as contrasted with Vayu the bad, the divinity of the destructive storm wind. » — Sur Vayu comme dieu des morts, cf. Nyberg, trad., Schaeder, *Die Religion des alten Iran*, Leipzig, 1938, pp. 75 et 301, qui a reconnu dans une pièce de l'Avesta « Fragmente einer alten Totenliturgie an Vayu ». — Sur les monuments mithriaques, les Vents opposés soufflent les uns vers le haut, les autres vers le bas (*Mon. myst. M.*, I, p. 95). Il semble bien que cette disposition rappelle que ceux-là favorisent l'ascension de l'âme et ceux-ci la contrarient. — La distinction entre les Vents de bénédiction et de salut et les vents du châtiment se retrouve dans le livre d'Hénoch (c. 76). Le manichéisme opposait de même parmi ses cinq éléments le vent bienfaisant, la douce brise, au simoun brûlant ; cf. Flügel, *Mani,* p. 86, 182, 186, et nos *Recherches sur le Manichéisme*, I (1908).

(4) Hérodote, I, 131 : Θύουσι ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι. Cette affirmation est reprise cinq siècles plus tard par Strabon, XV, 3, 13, p. 172 C. Sur le culte du Vent (Vata) en Perse, cf. *Mon. myst. de Mithra.*, I, 96 ss. Sur les Vents dans l'eschatologie mithriaque, cf. *infra,* p. 140.

Boundahish, la nature de l'âme est mise en relation avec ce même Vent (1). Nous verrons (p. 140) que les mystères de Mithra héritèrent de ces croyances.

Les peuples sémitiques aussi regardèrent l'âme comme étant de même essence que les souffles de l'atmosphère. Il suffira de rappeler le verset de la Genèse (2) : « L'Éternel avait formé l'homme de la poudre de la terre, il avait soufflé dans ses narines une respiration de vie et l'homme fut fait âme vivante. » Les Hébreux distinguaient l'âme végétative, la *nephesh*, qui nourrit le corps et après la mort habite le tombeau, et l'âme spirituelle ou *rouaḥ* (3), ce mot, comme le πνεῦμα grec, désignant à la fois le vent, l'haleine, l'âme supérieure et plus tard dans la langue chrétienne l'Esprit saint (4).

Dans la fameuse vision d'Ezéchiel (5) où sont revivifiés les ossements

(1) Grand Boundahish cité par Darmesteter, *Zend-Avesta*, II, p. 501 : « La vie est l'élément lié au Vent ». Cf. Porphyre, *De antro Nymph.*, 24. Dans la doctrine des mystères de Mithra, l'âme est de même essence que les vents, cf. *infra*, p. 140. n. 4. L'Arménie, qui a été saturée d'idées mazdéennes, partage la conception que l'âme est un souffle ; cf. Manuk Abeghian, *Der Armenische Volksglaube*, 1899, p. 8.

(2) Genèse, II, 7.

(3) Cf. Dussaud, *La notion de l'âme chez les Israélites et les Phéniciens*, dans *Syria*, XVI, 1935, p. 268, qui s'oppose à l'opinion que *nephesh* et *rouaḥ* sont deux synonymes. — La distinction a déjà été faite par les rabbins, cf. Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, 1920, p. 159, note 3. — Chez les Arabes aussi, le *nafs*, ou souffle, est le principe de vie qui, au moment du décès, s'échappe par la bouche ou les narines du mourant ; cf. Nöldeke, dans Hastings, *Encyclop. of religion*, s. v. « Arabs », p. 671.

(4) Payne Smith, *Thes. Syr.*, s. v., t. II, p. 3850. Sur le rôle de la *rouaḥ*, esprit féminin, dans les spéculations gnostiques, cf. Usener, *Weihnachtsfest* [2], p. 118 ss., et dans le mandéisme, Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 28.

(5) Ezéchiel, 37, 9 : Εἶπον τῷ πνεύματι · Τάδε λέγει Κύριος · Ἐκ τῶν τεσσάρων πνευμάτων ἐλθὲ καὶ ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς τούτους καὶ ζησάτωσαν.

Quatre personnages ailés figurent peut-être ces vents dans la peinture de Doura qui représente cette vision d'Ezéchiel ; cf. Dussaud, *Syria*, XX, 1939, p. 92. — Le verset cité nomme « quatre vents » ארבע רוחות, les quatre points cardinaux, appelés ailleurs dans la Bible les « quatre vents du ciel » (p. ex. Zacharie, 2, 10 ; 6, 5 ; Daniel, 8, 8 ; 11, 4 ; Psaume 19, 7. Cf. dans le N. T., Matth., 24, 1). Les textes cunéiformes, jusqu'au VI[e] siècle au moins, ne parlent que des quatre vents (NE, SE, SO, NO), jamais ils ne mentionnent les points cardinaux, et il se peut que les « Chaldéens » récents ne les aient adoptés que sous l'influence de l'astronomie grecque ; cf. Unger, *Forschungen und Fortschritte*, 1928, n° 33. — Dans les textes d'astrologie, science babylonienne, le nom d'ἄνεμος continue à désigner les points cardinaux (p. ex. Vett. Valens III, 4 ; Paul Alex., B, 3). C'est la

desséchés, le prophète fait appel au Vent (*rouaḥ*) pour qu'arrivant des quatre quadrants du ciel, il souffle sur ces morts et les fasse revivre. Et Job, décrivant sa misère, dit à l'Éternel (7, 7) : « Souviens-toi que ma vie est un vent ».

Le culte des Vents, auxquels les Syriens réservèrent, jusqu'à la fin de l'antiquité, un rôle singulièrement important dans leurs spéculations théologiques et cosmologiques (1), s'est développé surtout dans les pays sémitiques, et il s'est répandu de là, depuis la période alexandrine, dans le monde gréco-romain (2). Ces divinités de la nature qu'on mettait en relations, d'une part avec les Saisons, de l'autre avec les points cardinaux, font partie de cette religion astronomique ou, pour mieux dire, cosmique, dont les premiers auteurs sont les « Chaldéens », c'est-à-dire les prêtres babyloniens de l'époque hellénistique. C'est pourquoi le culte des Vents n'apparaît nulle part plus développé à l'époque romaine que dans les mystères de Mithra, qui subirent fortement l'influence de la science « chaldéenne ». Le constructeur de la Tour des Vents, à Athènes, Andronic de Cyrrhus était sans doute un Syrien (3), et

répartition babylonienne des quatre vents qui a fait souvent placer ceux-ci dans les écoinçons des zodiaques ou planisphères. Ils sont dans les angles du tombeau de Tyr, que nous décrirons plus bas ; cf. p. 153 et pl. III.

(1) Cf. Kugener, *Un traité astronomique syriaque attribué à Denys l'Aéropagite* (Extr. des *Actes du XIVᵉ Congrès des Orientalistes*, t. II, Paris, 1907, p. 38 [174] s., p. 47 [183] ss. ; Levi Della Vida, *Pseudo-Beroso siriaco* dans *Rivista degli studi orientali*, III, 1910, p. 26, p. 29 s. — Ce sont notamment les quatre vents qui font avancer le Soleil et la Lune. — De même dans le livre d'Hénoch (c. 18), les quatre vents soutiennent la terre et le firmament, font tourner le ciel et coucher le disque du soleil et les étoiles, et l'on voit ailleurs (c. 72, 73) que les vents font mouvoir le soleil et la lune. — Anaximène paraît bien avoir emprunté à l'Orient l'idée que les astres sont mus par l'air (Zeller, *Philos. der Gr.*, I^5, p. 250, n. 1). — Cf. un hymne magique du grand Papyrus de Paris (Preisendanz, IV, 436 ss.) : 'Αεροφοιτήτων ἀνέμων ἐποχούμενος αὔραις Ἥλιε, et Dieterich, *Mithrasliturgie*, 2ᵉ édit., p. 62 s. — Les astrologues exposent, en Occident, la doctrine que αὐτὸ τὸ κοσμικὸν καὶ ἐπίγειον κατάστημα ἐκ δ' στοιχείων καὶ δ' ἀνέμων συνέστηκεν (Vettius Valens, IV, 11, p. 175,10 Kroll).

(2) Nous avons parlé de l'origine orientale du culte des Vents, *Mon. myst. de Mithra.*, t. I, p. 94-97. — Les Vents étaient conçus tantôt comme des dieux bienfaisants, tantôt comme des démons hostiles à Babylone (Jastrow, *Relig. Babyl.*, aux passages cités, t. II, p. 1104), de même que le Vayu en Perse (*supra*, p. 105, n. 3). Les quatre Vents interviennent dans la lutte de Mardouk et de Tiâmat, cf. les textes cités par Jeremias, *Handbuch der Alt-Oriental. Geisteskultur*, 1913, p. 51 s. Dans Jérémie, 49, 36, ils sont chargés de détruire l'Élam.

(3) Vitruve, I, 6, 4 ; Varron, *De re rust.*, III, 5, 17. Sa ville natale pourrait être

l'un des rares temples consacrés aux Ἄνεμοι dont les écrivains fassent mention, s'élevait à Antioche (1). Les Phéniciens, peuple de marins, n'ont pu manquer d'adorer les Vents : on les voit intervenir dans leur cosmogonie (2) et, pour nous borner au point qui nous intéresse ici, c'est-à-dire le rapport établi entre les Vents et le culte des morts, nous verrons (p. 153) que dans un tombeau rupestre de Tyr, des bustes de ces dieux occupaient les quatre coins du plafond.

L'idée que les âmes des justes montent vers les astres à travers la clarté de l'air supérieur, mais qu'elles sont exposées à être emportées par la violence des Vents, s'est transmise en Babylonie à travers toute l'antiquité, et s'est conservée dans le mandéisme (3). Mani aussi s'y est souvenu de ces vieilles croyances et les a adaptées à son système. Selon la théologie manichéenne, l'œuvre divine dans le monde consiste à délivrer les parcelles de lumière qui, aux origines, ont été englouties par les Ténèbres. Les âmes, conçues comme lumineuses, passent ainsi à travers les « roues » ou sphères des éléments, Eau, Vent et Feu, pour atteindre la « colonne de gloire », c'est-à-dire l'air le plus pur (4), où

Cyrrhus en Macédoine, mais c'est, pensons-nous, Cyrrhus de Syrie ; cf. *Realenc.*, t. I, 2167. Une dédicace métrique à Andronic, inscrite sur un cadran solaire, a été découverte par Graindor, dans l'île de Ténos (*Musée belge*, X, 1906, p. 353 ss. = IG. XII, 5, nº 891), et elle parle de sa patrie en ces termes : [Πάτρ]α μάκαιρα [Κ]ύρρος, Ἑρμίου τέκος, Μακηδονίου ἔδεθλον, ἅ σ' ἐγείνατο. On en a conclu qu'Andronic était originaire de la petite ville de Cyrrhus en Macédoine. Mais la conclusion n'est nullement certaine, les citoyens des colonies de Syrie se plaisant souvent à mettre en relief leur origine macédonienne.

(1) Malalas, X, p. 262, 4, Bonn : Vespasien ἔκτισε ἐν Ἀντιοχείᾳ πλησίον τοῦ θεάτρου ἱερὸν ὃ ἐκάλεσε Ἀνέμων.

(2) Eusèbe, *Praep. Ev.*, I, 10 (p. 34 a) a résumé en une ligne le passage de Philon de Byblos où celui-ci en parlait.

(3) Nous nous bornerons à citer un passage caractéristique de la *Ginza* mandéenne (VI, p. 206 ss., trad. Lidzbarski) : Dīnanūkht s'élève à travers les huit postes de garde (*Wachthaüser*) du domaine des méchants (c'est-à-dire les huit portes des cieux superposés) jusqu'au séjour des bienheureux. Pour chaque station, se répète la formule : « *Winde, Winde nehmen Dînanûkht hin* ; *Stürme treiben ihn fort* ; *Leitern, Leitern tragen ihn in die Höhe und lassen ihn auf Sprossen emporsteigen.* » On trouve combinées, dans cette religion syncrétique, deux conceptions anciennes : celle que les Vents emportent les esprits des morts et celle que ceux-ci montent au ciel par une échelle. Ces deux conceptions ont subsisté aussi dans les mystères de Mithra, cf. nos *Études Syriennes*, 1917, p. 91, et, à propos des disques de Tarente, *Revue archéol.*, 1917, V, p. 103 ss.

(4) *Acta Archelai*, 13, 10, Beeson : Αἱ ψυχαὶ παραμένουσιν ἐν τῷ στύλῳ τῆς δόξης, ὃς (ὡς?) καλεῖται ἀὴρ ὁ τέλειος· ὁ ἀὴρ οὗτος στυλός ἐστι φωτός, ἐπειδὴ γέμει ψυχῶν τῶν καθαριζο-

elles doivent être clarifiées, avant d'être transportées dans les vaisseaux célestes de la lune et du soleil (1).

La double croyance, dont l'une est impliquée par l'autre, qui regarde les âmes comme étant d'essence aérienne, et comme livrées, en quittant le cadavre, aux souffles de l'atmosphère, était donc très répandue dans l'Orient ancien et elle explique que tous les peuples du bassin oriental de la Méditerranée aient représenté l'âme sous la forme d'un oiseau (2). C'est ainsi que l'a souvent figurée, en particulier, l'art archaïque de la Grèce, et la notion des « âmes ailées » d'un « vol des âmes », qui implique leur passage à travers les airs, resta courante depuis Platon (3) jusqu'à la fin de l'antiquité, et même jusqu'aux temps modernes, vieille conception qui, après avoir été admise au sens propre (4), n'était plus prise

μένων · αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία δι' ἧς αἱ ψυχαὶ σώζονται. Cf. le *Trésor* de Mani, cité par Augustin, *De natura boni,* 44 (p. 883, 2, Zycha) : « Viva anima ... evadit et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad vectationem ... sunt praeparatae. » Cf. Flügel, *Mani,* 1862, p. 227 ss. ; Alfaric, *Évolution de Saint-Augustin,* 1918, p. 109 ; H. H. Schaeder, *Urform des manich. Systems* (dans Bibliothek Warbürg, Vorträge 1924-5), 1927, p. 79. — On sera frappé de la ressemblance entre la conception manichéenne et celle des Stoïciens, qui assignent comme séjour aux âmes clarifiées l'air pur qui avoisine la lune (*infra,* p. 122). Elle n'est certainement pas fortuite. — Des idées analogues à celles des Grecs sur le séjour dans les airs des âmes transformées en démons, paraissent aussi avoir eu cours dans le manichéisme ; cf. Albirûni, *Chronology,* trad. Sachau, p. 225 s. : Yahyâ le grammairien parlait des démons comme d'âmes errantes, que leur péché empêchait de remonter vers leur origine. « Something similar to this Mâni indicates in his books, although his indications are expressed in subtle words and phrases. »

(1) Cf. *infra,* ch. III, p. 180.

(2) Weickert, *Der Seelenvogel in der alten Literatur und in der Kunst,* Leipzig, 1902. Cf. *infra,* ch. IV, ce qui est dit des Sirènes.

(3) Platon, *Phèdre,* 246 b., oppose les âmes ailées, qui cheminent dans les hauteurs de l'univers, à celles, privées de leurs ailes, qui descendent se loger dans un corps terrestre. Comparer l'épigramme composée pour le tombeau de Platon, *Anthol. Pal.*, VII, 62 = Diogène Laërce, III, 44 : Αἰετέ, τίπτε βέβηκας ὑπὲρ τάφον ;... ψυχῆς εἰμι Πλάτωνος ἀποπταμένης εἰς Ὄλυμπον | εἰκών; cf. nos *Études syriennes,* 1917, p. 89 ss., et Maxime de Tyr, *Phil.*, X, 2 : Πυθαγόρας ἐτόλμησεν εἰπεῖν ὅτι... ἡ ψυχὴ ἀναπτᾶσα οἰχήσεται ἀθανὴς καὶ ἀγήρως.

(4) La magie, qui recueille souvent des croyances que la religion a délaissées, semble avoir conservé aux « ailes des âmes » leur sens matériel. Cf. Arnobe, II, 33 : « Cum primum soluti membrorum abieritis e nodis, alas vobis adfuturas putatis, quibus ad caelum pergere atque usque ad sidera volare possitis. » Il s'agit dans ce passage d'une envolée des âmes après la mort, non d'un de ces phénomènes de lévitation ou de vol à travers les airs dont il est souvent question. En Égypte : Maspéro, *Contes populaires*

qu'au figuré (1). La religion populaire et la plus ancienne philosophie des Grecs ont, en effet, partagé la conception orientale de la nature aérienne de l'âme, et le nom même désignant l'essence qui entretient en nous la vie, en témoigne : Ψυχή se rattache à ψύχω « souffler », comme en latin *animus* et *anima* répondent à ἄνεμος (2).

Les Τριτοπάτορες, auxquels on rendait un culte à Athènes, sont les âmes des ancêtres, qu'on croyait devenues les esprits des vents (3). Beaucoup de gens, dont Platon raille les craintes puériles, redoutaient que l'âme à sa sortie du cadavre, ne fût dissipée par la brise, et que bientôt il n'en subsistât plus rien, surtout si d'aventure on mourait un jour de tempête (4). Les Harpyes, monstres ailés, qui emportent les filles de Pandaros pour les livrer dans l'Hadès aux affreuses Érynnies, sont primitivement les démons femelles des vents malfaisants (5). Ces

de l'Égypte, p. 37. Dans l'Inde, les Brahmanes : Philostrate, *V. Apoll.*, III, 15 et 17. Mages hyperboréens selon Lucien, *Philopseudès*, 13. Jamblique : Eunape, *Vit. Soph.*, 24 (Jambl.), p. 13. On connaît la légende romaine de Simon le Mage, qui prétendit voler vers le ciel et retomba sur le pavé de la Voie Sacrée.

(1) Les passages où il est parlé au figuré des « ailes » ou du « vol » des âmes sont innombrables. Cf. p. ex. Philon, *De somniis*, I, 139 (III, p. 235, 6 C.-W.) : Ψυχαὶ ... κούφοις πτεροῖς ἐξαρθεῖσαι μετεωροπολοῦσιν τὸν αἰῶνα ; Cicéron, *Somn. Scip.*, 3 : « E corporum vinclis evolaverunt. » Les commentateurs interprètent les « ailes » du *Phèdre* de Platon comme l'ἀναγωγὸς δύναμις, qui élève l'âme pure vers les cieux ; cf. Hermias, *In Phaedr.*, p. 113, 27 ss., 133, 1, ss. Couvreur. — Il est à noter qu'on emploie cette image non seulement pour l'ascension de l'âme après la mort, mais pour l'envol de l'âme ravie par l'extase ; cf. Philon d'Alexandrie, *De opificio mundi*, 23, § 70 (I, p. 23, C.-W.) : Ὁ ἀνθρωπινὸς νοῦς πτηνὸς ἀρθεὶς καὶ τὸν ἀέρα καὶ τὰ τούτων παθήματα σκεψάμενος ἀνωτέρω φέρεται πρὸς αἰθέρα ; *De special. leg.*, II, 3, § 45 (V, p. 97, C.-W.) : Τὰς ψυχὰς ὑποπτέρους κατασκευάζοντες ὅπως αἰθεροβατοῦντες ; Hermes, *Poimandres*, V, p. 43, 16 : Εἴθε δυνατόν σοι πτηνῷ γενομένῳ ἀναπτῆναι εἰς τὸν ἀέρα. D'autres témoignages sur cette envolée dans toutes les sortes d'extases ou d'enthousiasmes ont été réunis par Kerenyi, *Philol. Wochenschrift*, Mars, 1925, p. 283 s.

(2) Boisacq, *Dict. étymol.*, s. v. ψύχω. — Ernout et Meillet, *Dict. étym.*, s. v. « Anima ».

(3) Démon, *F. Hist. Gr.*, I, p. 378, 2 : Ἀνέμους εἶναι τοὺς Τριτοπάτορας ; cf. Rohde, *Psyche*, I^4, p. 248, n. 1 (= trad. fr., p. 204, n. 1) ; cf. p. 10, n. 1 ; Roscher, s. v. « Tritopatores », col. 410, 27.

(4) Platon, *Phédon*, 77 D : Ὁ ἄνεμος αὐτὴν ἐκβαίνουσαν ἐκ τοῦ σώματος διαφυσᾷ καὶ διασκεδάννυσιν ἄλλως τε καὶ ὅταν τύχῃ τις μὴ ἐν νηνεμίᾳ ἀλλ' ἐν μεγάλῳ πνεύματι ἀποθνήσκων ; cf. 70 A ; 84 B ; 381 A. Cf. Rohde, II^4, p. 264, n. 2. Déjà pour Homère, *Iliade*, Ψ, 100 : Ψυχὴ κατὰ χθονὸς ἠΰτε καπνὸς ὤχετο τετριγυῖα ; cf. plus bas, p. 114 (Démocrite) et p. 120 (Cadix).

(5) Rohde, *Psyche*, I^4, p. 72 (= trad. fr., p. 59) ; cf. Steimetz, *Windgötter* dans *Jahrb.*

Harpyes, avec les filles de Borée et Thyella, étaient, suivant Phérécyde, les gardiennes de la région du Tartare (1). Les Vents ne se manifestent pas toujours sous un aspect aussi terrifiant (2). Memnon, fils de l'Aurore, tué par Achille devant Troie, fut transporté suivant la légende, par les Vents ses frères, au bord de l'Asopos ; seulement ce fut le corps du héros qui fut ainsi enlevé, puisque le récit ajoute qu'il fut enseveli solennellement (3). Toutefois les zéphyres qui glissent sur l'Océan, poussent de leur douce haleine vers les îles des Bienheureux les morts qui ont mérité d'y aborder (4), et cette navigation, nous le verrons (p. 167), est encore figurée sur les sarcophages romains. C'est sans doute aussi d'après un vieux mythe hellénique ou oriental qu'Apulée nous montre Psyché soulevée mollement par Zéphyre et déposée dans une vallée fleurie où viendra la rejoindre l'Amour, Psyché représentant ici l'âme humaine (5).

Mais si l'on recueille toutes les indications, plus ou moins probantes, qui révèlent la persistance en Grèce de la vieille idée que les âmes

des Instituts, XXV, 1911, p. 47 s. — Rohde rapproche ces créatures de la « mythologie inférieure » de la « Fiancée du Vent » du folklore allemand. Cf. *infra,* p. 145.

(1) Phérécyde dans Origène, *Contra Celsum,* VI, 42 (p. 112, 27, éd. Koetschau) = Diels, *Vorsokr.*, fr. 5 (I[5], p. 49, 24).

(2) Sur l'agora d'Athènes, comme me l'a fait observer mon confrère, M. Charles Picard, le Phéréphattion, consacré à l'épouse d'Hadès, était voisin de l'autel d'Eudanemos (Judeich, *Topographie von Athen*[2], 1931, p. 343, n. 9), en qui l'on croit pouvoir reconnaître un héros qui apaise les Vents (Mommsen, *Feste der Stadt Athen.*, 1898, p. 209; Usener, *Göttemamen,* 1896, p. 259 ; *Realenc.*, s. v. « Heudanemos »). — Le mythe de Borée enlevant Orithye se rattache peut-être aussi à la conception des Vents qui emportent les humains.

(3) Quintus de Smyrne, II, 549 s. — M. Steinmetz (*l. c.*) a voulu interpréter comme des dieux des Vents, deux démons ailés où l'on reconnaît d'ordinaire Hypnos et Thanathos, qui soulèvent le corps du héros dans les peintures de vases. — Sur les enlèvements de mortels par les Vents, cf. *infra*, p. 129, n. 5.

(4) Cf. Homère, *Odyss.*, IV, 567 ; Pindare, *Olymp.*, II, 78 (129). Cette idée du secours prêté par Zéphyre dans le voyage vers les îles où règne Kronos, est encore clairement exprimée dans le poème gravé sur le tombeau de Régilla, l'épouse d'Hérode Atticus (Kaibel, *Epigr.*, 1049, v. 21) : Ζεὺς μὲν ἐς Ὠκεανὸν θαλερὴν ἔστειλε γυναῖκα | αὔρησι Ζεφύροιο κομίζεμεν Ἠλυσίηνδε. Une croyance analogue est signalée par Frazer (*The belief of immortality,* I, 1913, p. 175) chez les indigènes des îles du détroit de Torres. — Cf. *infra,* p. 166.

(5) Apulée, *Mét.*, IV, 35 ; cf. Reitzenstein, *Das Märchen von Amor und Psyche,* 1912, p. 22 s.

sont livrées aux vents, elles paraîtront bien rares au regard de la multitude de témoignages qui attestent la conviction que les ombres descendent dans le sein de la terre. C'est à Hermès que la mythologie a dévolu le rôle de psychopompe, d'introducteur des âmes dans le royaume de Pluton (1). A la vérité, on a voulu aussi reconnaître en lui une divinité du Vent (2), mais certainement ce caractère primitif, s'il lui a jamais appartenu, était aux temps historiques bien effacé et le messager des dieux ne le révèle plus que par certains traits peu accusés de sa personnalité complexe.

L'idée que l'âme, aérienne de sa nature, doit s'élever vers le ciel à travers les airs, n'a pris force et consistance en Grèce que grâce à l'importation de doctrines étrangères, et ce sont les philosophes plus que les prêtres qui l'y ont acclimatée et finalement fait prévaloir. Ils se sont emparés des croyances vulgaires et leur ont donné une portée nouvelle, conforme à leur eschatologie savante. Déjà les poèmes orphiques enseignaient, suivant Aristote, que l'âme, portée par les vents, s'introduisait dans le corps par la respiration (3). Son identification primitive avec l'air que nous aspirons et expirons, laquelle n'a jamais été éliminée de la pensée grecque (4), est ici mise au service de la doctrine de la

(1) L'Hermès psychopompe chez les Grecs conduisait les ombres dans les Enfers. C'est le rôle qu'il a conservé à Rome dans la fresque de la catacombe de Sabazius où figure *Mercurius nuntius*, précédant la défunte Vibia (Wilpert, *Pitture delle Catacombe*, II, pl. 132) ; cf. Virgile, *Énéide*, VI, 749, avec la note de Norden. — Mais Hermès peut aussi être le conducteur des âmes vers le ciel ; déjà pour les Pythagoriciens, il les guide εἰς τὸν Ὕψιστον (Diogène Laërce, VIII, 31 ; cf. *Relig. orientales*[4], p. 266, n. 93) ou parmi les astres (*Ibid.*, p. 264, n. 90).

(2) Roscher, *Hermes als Windgott.*, 1878, p. 54 ss. Cf. *Lexikon*, s. v. « Hermes », col. 2374.

(3) Aristote, *De Anima*, I, 5, p. 410 B = *Orphica*, fr. 27, Kern : Λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι · τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσίεναι, ἀναπνεόντων φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων; cf. Vettius Val., IX, prooem. (p. 330, 26, Kroll.) : Ὀρφεὺς λέγει... Ἀέρα δ' ἕλκοντες ψυχὴν θείαν δρεπόμεθα. Cf. *infra*, p. 117, n. 2. — Sur l'âme-souffle des Orphiques, cf. Boyancé, *Culte des Muses*, p. 84 s., et *Revue des études anciennes*, XL, 1938, p. 169. — Pour l'introduction de l'âme dans le corps, la citation d'Aristote, *De gener. anim.*, B, 1, 734 a, 18 = fr. 26 : Ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσιν... ὁμοίως φησὶ γίγνεσθαι τὸ ζῷον τῇ τοῦ δικτύου πλοκῇ, doit être interprété à l'aide du Λόγος résumé par Aristide Quintilien, II, 17 (p. 63, 23, Jahn) : Δεσμούς τινας αὐτῇ (ἡ ψυχὴ ... δικτύου τρόπον διαπλέκουσα. Cf. Diogène Laërce, VIII, 31 (des Pythagoriciens) : Δεσμὰ εἶναι τῆς ψυχῆς τὰς φλέβας καὶ τὰς ἀρτηρίας καὶ τὰ νεῦρα. — Cf. *supra*, Introd., p. 21, à propos d'Arès et d'Aphrodite.

(4) Cette identification est encore exprimée d'une façon toute matérielle dans un passage d'Hermès Trismégiste, conservé par Stobée, *Ecl.*, I, 49 (I, p. 467, Wachsmuth). Cf. Por-

réincarnation. Cette âme que le « cercle de la Nécessité » force à revenir s'emprisonner dans la chair, flotte dans l'atmosphère, jusqu'à ce qu'elle s'introduise dans le nouveau né, à qui elle communique la vie (1).

Un fragment curieux d'Anaximène nous montre que le vieux penseur ionien se fondait sur le postulat que l'âme, qui est de l'air, maintient uni notre organisme, pour soutenir que cet élément entourait aussi et conservait le monde entier (2). Au ve siècle, Diogène d'Apollonie, représentant attardé de la philosophie de la nature, en arrive à soutenir que l'air, infiniment modifiable, est le principe de toute pensée. L'âme, selon lui, n'est qu'un air plus chaud que celui qui nous entoure, plus froid que celui qui enveloppe le soleil (3).

Parmi tous les philosophes, ce sont les Pythagoriciens qui ont donné le plus de développement à la doctrine d'une immortalité aérienne. Ils enseignaient, par une sorte d'intuition de la théorie microbienne, que l'air contient en foule des germes de vie, que nous aspirons constamment, si ténus et si subtils qu'ils deviennent visibles seulement dans les rayons du soleil. Nous voyons s'y agiter ces corpuscules

phyre, *De antro. Nymph.*, c. 12 : Καὶ ἀεροειδεῖς καὶ ἐξ ἀέρος ἔχειν τὴν οὐσίαν. La croyance à l'action vivifiante des Vents resta très générale ; cf. Hymne orphique, LXXX, et XXXVIII, v. 3 et 22 ; Palladas, *Anthol. Palat.*, X, 75. — *L'Etymologicum magnum,* s. v. Ἰκόνιον raconte que, dans cette ville, Prométhée et Athéna modelèrent des statues de glaise et Zeus fit souffler les vents, qui leur donnèrent la vie. Lucien, *Hist. véritable,* I, 22, imagine que pour faire vivre les enfants, les séléniens les exposent au vent la bouche ouverte (ἐκθέντες πρὸς τὸν ἄνεμον ζωοποιοῦσι). La croyance, très répandue dans l'antiquité, que les cavales sont fécondées par le vent (ἐξανεμοῦσθαι) se rattache à la même idée fondamentale. Cf. Arist., *Hist. anim.*, IV, 18, et X, 3, 14. Ailien, *Nat. anim.*, IV, 6 ; Virgile, *Géorg.*, III, 273 ss. En Lusitanie : Varron, *R. rust.*, II, 1, 19 ; Pline, *N. H.*, VIII, 166 ; Columelle, VI, 27, 28.

(1) Un passage des *Rhapsodies* (fr. 27, Kern) et non pas des Τελεταί (fr. 224, Abel) ne réserve ce sort qu'à l'âme des animaux ; celle-ci seule : Πεπότηται ἐτώσιον εἰσόκεν αὐτὴν | ἄλλο ἐφαρπάζῃ μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν. Celle des hommes, au contraire, descendrait dans l'Hadès. Mais ceci est une accomodation tardive de deux doctrines contradictoires, comme l'a vu Rhode, *Psyche*, II⁴, p. 122, n. 2 (= trad. fr., p. 363, note). — Sur la réincarnation des âmes aériennes, cf. Philon, *De somniis,* I, 139 (III, p. 235, 4, C.-W.) ; Plutarque, *Quaest. conv.*, IX, 5, p. 740 B : : Γεννῶνται αἱ ψυχαὶ καθ' ἁρμονίαν (doctrine pythagoricienne) καὶ συναρμόττονται τοῖς σώμασιν · ἀπαλλαγεῖσαι δὲ συμφέρονται πανταχόθεν εἰς τὸν ἀέρα, κἀκεῖθεν αὖθις εἰς τὰς δευτέρας γενέσεις τρέπονται.

(2) Diels, *Vorsokratiker,* I⁵, p. 95, fr. 2 : Οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει.

(3) *Ibid.*, II⁵, p. 52, fr. 4 et 5.

brillants (ξύσματα), qui, toujours mobiles (1), sont la cause qui nous fait mouvoir. Nous trouvons ici une croyance du folklore à peine modifiée par le dogmatisme de l'école. Les rayons solaires, qui vivifient jusqu'aux profondeurs des mers (2), y deviennent les véhicules des âmes, particules détachées de l'éther (3). L'air entier est ainsi plein d'âmes (4). Démocrite, en admettant à peu près comme les disciples du philosophe de Crotone, que notre organisme vit en absorbant les atomes animés et raisonnables, qui peuplent en grand nombre l'atmosphère, tenait pour certain qu'à la mort ces particules, abandonnant le cadavre, se dispersaient de nouveau (5). C'était là, nous l'avons vu, une appréhension qui hantait le peuple d'Athènes du temps de Platon, et Épicure devait reprendre cette doctrine et s'en faire le prédicateur convaincu (p. 120). Mais les Pythagoriciens s'y opposaient nettement. Dans les airs qui la reçoivent, l'âme du défunt, suivant eux, reste « semblable au corps » (6); ces âmes désincarnées, mais pourvues d'un εἴδωλον,

(1) Diels, *Vorsokrat.*, I⁵, p. 462, 29, fr. B 40 : Εἶναι ψυχὴν τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα ; cf. II, p. 78, 18 ; Zeller, *Philos. d. Gr.*, I⁶, p. 561 ; Rohde, *Psyche*, II⁴, p. 161 (= trad. fr. 397) ; Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, 1904, p. 150.

(2) Diog., VIII, 27 : Διήκειν ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἀκτῖνα... καὶ διὰ τοῦτο ζωοποιεῖν πάντα. Cf. nos *Études syriennes*, 1917, p. 106 s.

(3) Diogène, VIII, 28 : Εἶναι δὲ ψυχὴν ἀπόσπασμα αἰθέρος. Cf. Cicéron, *Cato maior*, 21, 78.

(4) Diog., VIII, 32 : Εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἔμπλεων; cf. 29 : Τοὺς δὲ λόγους ψυχῆς ἀνέμους εἶναι. Cf. Servius, *Aen.*, III, 63 [cité *infra*, p. 115, n. 1]. — M. Armand Delatte, *Faba Pythagorae cognata* dans *Serta Leodiensia* (Biblioth. de la Fac. de Philos. de Liège, XLIV), 1930, p. 33-57, a expliqué par cette conception de l'âme chez les Pythagoriciens le *tabou* qui leur interdisait de manger des fèves. Car la nature des fèves est d'être flatueuse et venteuse, et elle est ainsi apparentée aux âmes, en particulier aux âmes des morts. Cf. Diog. Laërce, VIII, 24 : Κυάμων ἀπέχεσθαι διὰ τὸ πνευματώδεις ὄντας μάλιστα μετέχειν τοῦ ψυχικοῦ.

(5) Stobée, *Ecl.*, I, 49 (I, p. 384, 17, Wachsm.) : Ἔξεισιν ἀπὸ τοῦ στόματος ἐν δὲ τῷ ἐκβαίνειν διαφορεῖται καὶ διασκεδάννυται, ὥσπερ Δημόκριτος καὶ Ἐπίκουρος ἐμφαίνονται. Pour Épicure, voir *infra*, p. 120. — Cf. Rohde, *Psyche*, II⁴, p. 190 (= trad. fr., p. 419).

(6) Selon les Pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor (Diogène Laërce, VIII, 1, 31) : Ἐκριφθεῖσαν (τὴν ψυχήν) ἐπὶ γῆς πλάζεσθαι ἐν τῷ ἀέρι ὁμοίαν τῷ σώματι. Plutarque, *De facie lunae*, 30, p. 945 A : Ἡ ψυχὴ ἐκμάττεται τὸ εἶδος τοῦ σώματος, ὥστε διατηροῦσα τὴν ὁμοιότητα καὶ τὸν τύπον εἴδωλον ὄρθως ὀνομάζεται. Lucien, *Hist. vér.*, II, 4 : Μορφὴ καὶ ἰδέα μόνη ἡ ψυχὴ περιπολεῖ τὴν τοῦ σώματος ὁμοιότητα περικειμένη. Cf. Plotin, IV, 4, 5 (cité *infra*, p. 122, n. 4); Hieroclès, *Comm. Aur. carm.*, 70 (p. 483, Mullach, cité p. 192, note 4 ; Proclus, *In Remp.*, II, 327, Kroll, développe l'idée que τοῖς πνευματικοῖς αὐτῶν (τῶν ψυχῶν) περιβλη-

d'un simulacre de leur enveloppe charnelle, remplissent l'atmosphère et ce sont elles que la religion appelle démons ou héros (1). Car, si les autres éléments, la terre, l'eau, le feu sont peuplés d'animaux, à plus forte raison l'air, principe de vie, doit-il être habité par des êtres vivants (2), bien que les âmes incorporelles, dont il est la demeure, restent, comme lui, invisibles aux yeux (3).

μασιν ἐκφαίνεσθαι τοὺς τύπους καὶ τὰς μορφὰς ἔτι τῶν προτέρων βίων, εἰ μὲν < ἐν > ἀνθρώπου εἴδει ἐβεβιώκεσαν ἀνθρωποειδεῖς, εἰ δὲ ἐν ἀλόγων, ἐκείνοις παραπλησίας. Cf. Proclus, *In Tim.*, II, 191, 1 ss. Diehl (Numénius ?). Les Néo-Platoniciens ont raffiné sur l'ὄχημα, corps astral des âmes. Cf. Dodds dans son édition de Proclus, *Elements of theology* (Oxford, 1933) appendice, II, p. 313 ss. — Origène (P. G., XI, 95 A) emprunte à la philosophie grecque la croyance que l'âme conserve σχῆμα ὁμοειδὲς παχεῖ καὶ γηίνῳ σώματι. Cf. p. 196, n. 1.

(1) Diogène L., VIII, 22 : Εἶναι πάντα τὸν ἀέρα ψυχῶν ἐμπλέων καὶ ταύτας δαίμονας τε καὶ ἥρωας ὀνομάζεσθαι. Cf. Delatte, *Vie de Pythagore*, p. 227. Identification des âmes aux démons : Philon, *De somniis*, I, 141 (t. III, p. 235, 11, C.-W.); *De gigantibus*, 16 (t. II, p. 44, 19), aux héros : *De plantat.* (4, 14) ; cf. *Realenc.*, Suppl. III, s. v. « Daimon », col. 298. — Les Latins ont remplacé les démons et les héros par des équivalents romains. Varron chez Aug., *Civ. Dei.*, VII, 6 (probablement d'après Posidonius) : « Inter lunae gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo non oculis videri et vocari heroas et lares et genios. » Servius, *Aen.*, III, 63 : « Alii *manes* a *manando* dictos intellegunt : nam animabus plena sunt loca inter lunarem et terrenum circulum, unde et defluunt. Cf. Lucain, IX, 8 : « Quod patet terras inter lunaeque meatus semidei manes habitant. » Martianus Capella, II, 160 (d'après Cornelius Labéon ?) : « A medietate aeris usque in montium terraeque confinia hemithei heroesque versantur », puis il est question des Manes, des Lémures, etc. — Cf. pour Posidonius, *infra*, p. 121, n. 2.

(2) La doctrine que chaque élément produit des êtres vivants paraît avoir été développée par Posidonius, de qui l'on fait dériver Philon, *De somniis*, I, 134 ss. (III, p. 234, C.-W.) ; *De gigantibus*, 7 (II, p. 43) ; Sextus Empiricus, IX, 86 s.; Varron dans Augustin, *Civ. Dei.*, VII, 6. Mais cette doctrine remonte beaucoup plus haut. Elle est déjà exprimée dans l'*Epinomis* platonicienne, p. 981 C, 984 B, source de Chalcidius, 129-136 (Cf. Jones, *Classical philology*, XIII, 1918, p. 200 ss.). Elle a probablement pour auteurs les Pythagoriciens. Elle est exprimée dans l'hymne pythagoricien de Philon, *De plantatione*, 28, § 127 (II, p. 156, C.-W. ; cf. *Revue de philologie*, XLIII, 1919, p. 78 s.) : Ὅσα κατὰ γῆς καὶ καθ' ὕδατος ἢ ὅσα κατὰ τὴν μετάρσιον ἀέρος ἢ τὴν ἐσχάτην τοῦ παντὸς φύσιν οὐρανοῦ γέγονεν. Cf. Albinus (Alcinoüs), *Isagoge*, 15 (Platon d'Hermann, VI, p. 171) : Εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλοι δαίμονες, οὓς καὶ καλοίη ἄν τις γεννητοὺς θεούς, καθ' ἕκαστον τῶν στοιχείων, οἱ μὲν ὁρατοί, οἱ δὲ ἀόρατοι, ἔν τε αἰθέρι καὶ πυρί, ἀέρι τε καὶ ὕδατι, ὡς μηδὲν κόσμου μέρος ψυχῆς ἄμοιρον εἶναι, μηδὲ ζῴου κρείττονος θνητῆς φύσεως.

(3) Diogène Laërce, VIII, 30 : Ἀόρατον δὲ εἶναι (ψυχήν)... ἐπεὶ ὁ αἰθὴρ ἀόρατος ; cf. Philon, *De gigantibus*, 8 (II, p. 43 C.-W.) : Ἔστιν ἀναγκαῖον καὶ τὸν ἀέρα ζῴων πεπληρῶσθαι · ταῦτα δὲ ἡμῖν ἐστιν ἀόρατα ὅτιπερ καὶ αὐτὸς οὐχ ὁρατὸς αἰσθήσει... καταλαμβάνεσθαι δ' αὐτὰς ἀναγκαῖον ὑπὸ νοῦ.

Au point de vue qui nous occupe, une différence essentielle distingue l'eschatologie pythagoricienne des croyances antérieures, c'est qu'elle combine la doctrine du séjour des âmes dans l'air avec celle de l'immortalité astrale. Les philosophes grecs ne sont pas les auteurs de cette croyance. Ils l'ont certainement empruntée à l'Orient, où elle fut admise depuis une haute antiquité (1), et ils la reçurent sous la forme que vraisemblablement elle avait prise à Babylone par une combinaison du mazdéisme iranien et de l'astrolatrie « chaldéenne » (2). Mais les penseurs grecs prétendirent donner de cette foi une justification scientifique et ils l'établirent sur un fondement dogmatique conforme à l'ensemble de leurs principes (3). Dès lors, l'antique conception d'un air où se meuvent les esprits des morts, prend, avec une force nouvelle, une signification plus profonde : car, d'une part, si les âmes montent vers les cieux au lieu de descendre dans un Hadès souterrain, elles devront nécessairement traverser l'atmosphère pour atteindre les sphères célestes. Mais d'autre part cette atmosphère ne sera plus pour elles qu'un séjour transitoire, un lieu de passage, soit qu'elles aillent, lorsqu'elles sont pures, prendre place parmi les étoiles, ou même gagner la cime du monde, où siège le Très Haut (4), soit qu'à cause de leurs fautes,

De somniis, l. c. : Οὗτος ἐστὶ ψυχῶν ἀσωμάτων οἶκος κ. τ. λ.; cf. Varron, dans Aug., *Civ. Dei.*, VII, 6 (*supra*, p. 115, n. 1), et *infra*, p. 141, n. 2.

(1) Cf. ce qui est dit au début du ch. III, p. 177 ss., de l'eschatologie luni-solaire.

(2) Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 265, note 91.

(3) M. Louis Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes* (Recherches d'archéologie et d'histoire de l'Institut oriental, VI), Le Caire, 1933, a voulu prouver que cette croyance avait pour origine la doctrine pythagoricienne de la révolution circulaire des astres, tous animés d'un mouvement perpétuel et régulier. L'identité de la nature des âmes et de celle des astres aurait été une conclusion tirée de la similitude de leurs mouvements. Si ce livre montre mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici comment les Pythagoriciens justifièrent par leurs théories astronomiques la doctrine de l'ascension des âmes vers le ciel étoilé, il ne peut cependant établir qu'ils en aient été les auteurs. Cette doctrine est en Orient bien antérieure à eux, elle n'est pas d'origine scientifique mais religieuse, et l'idée d'une parenté de l'âme avec les astres n'est pas primitivement la conclusion d'un raisonnement de théoriciens, mais a été suggérée par un fait d'expérience : le principe qui entretient la chaleur du corps vivant est igné et par suite de même nature que les feux du ciel.

(4) La plus ancienne doctrine pythagoricienne (Aristophane, *Paix*, 832 ; Platon, *Timée*, 42 B), certainement empruntée à l'Orient, est qu'à chaque âme est attribuée une étoile au ciel, et que, quand elle quitte ce bas-monde, elle redevient cette étoile. Philon (*De somniis, l. c.*) emploie encore l'expression ψυχαὶ ἰσαρίθμοι ἄστροις, et Aug., *Civ. Dei.*,

la métempsychose les condamne à revenir ici-bas s'incarner dans de nouveaux corps. Ainsi, l'espace compris entre la lune et la terre est constamment parcouru par le va et vient d'une multitude d'âmes, aussi nombreuses que les astres du firmament. Les une descendent ici bas, saisies du désir de se joindre à une chair mortelle ; d'autres, le cycle de leur vie terrestre étant révolu, remontent vers les sphères étoilées, mais, parmi celles-ci, un certain nombre, qui ne peuvent se délivrer de la nostalgie d'une vie corporelle, rebroussent chemin. Seules celles qui abandonnant le cadavre se sentent comme libérées d'une prison ou sorties d'un tombeau, s'envolent d'une aile légère vers l'éther, et y vivent à jamais, devenues semblables aux dieux immortels (1).

Les Vents saisissent les âmes dans leurs tourbillons pour les faire descendre dans les corps qu'elles doivent vivifier (2) et inversement après le décès, ils les entraînent dans leurs courants rapides, soit pour favoriser leur ascension, soit pour les secouer et les châtier (3). Ainsi, l'espace compris entre la terre et le cercle de la lune devient un séjour d'attente pour les esprits des morts, avant qu'ils puissent atteindre celui des béatitudes. Inférieur aux sphères célestes, il sera regardé comme étant les Enfers (*Inferi*) (4). Déjà Héraclide Pontique paraît avoir opposé au ciel cet Hadès aérien (5).

XIII, 19, dit : « Astro sibi congruo ». Cf. Paul Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus,* Halle, 1917, p. 24 ss. — La croyance qu'Hermès conduit les âmes pures εἰς τὸν Ὕψιστον, attribuée aux Pythagoriciens par Alexandre Polyhistor (Diogène Laërce, VIII, 31), est certainement de date postérieure ; cf. Zeller, *Philos. Gr.*, V[4], p. 106, n. 2 ; Delatte, *Vie de Pythagore,* p. 226 et nos *Religions orientales*[4], p. 226, n. 93.

(1) Philon, *De Somn.*, *l. c.* ; cf. la fin des *Vers Dorés* (v. 63) :

Ἢν δ' ἀπολείψας σῶμα ἐς αἰθέρ' ἐλευθερὸν ἔλθῃς,
ἔσσεαι ἀθάνατος θεὸς ἄμβροτος οὐκέτι θνητός.

traduit par Chalcidius (c. 135) : « Corpore deposito cum liber ad aethera perges / evades hominem factus deus aetheris almi. » Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne,* 1915, p. 78.

(2) Déjà les Orphiques croyaient que les âmes entraient dans les corps portées par les Vents (*supra,* p. 112, n. 3). Cette idée ne fut jamais oubliée ; cf. Plutarque, *De sera num. vindicta,* 33 : Ὑπὸ σύριγγος [corrigé en ἴυγγος] ἐξαίφνης σπασθέντα πνεύματι νεανικῷ καὶ βιαίῳ τῷ σώματι προσπέσειν.

(3) Nous reviendrons plus bas (p. 129), sur ce point. Les Vents qui, sur les bas-reliefs, soufflent les uns vers le bas, les aûtres vers le haut, font peut-être allusion à cette descente et à cette remontée des âmes ; cf. *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 95, notes 8 et 10.

(4) Cf. *infra,* p. 124, n. 4 ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 6 : « Inter lunam terrasque locum mortis et inferorum vocari. »

(5) M. Boyancé, *Revue des études anciennes,* 1934, p. 323, croit que le Περὶ τῶν ἐν

Nous savons que les Pythagoriciens, usant d'audacieuses allégories, prétendaient retrouver dans les poèmes homériques, source inspirée de toute sagesse, la science de leur temps et en particulier les découvertes d'une astronomie qui, à l'époque alexandrine, avait singulièrement progressé au contact des « Chaldéens ». C'est ainsi qu'ils furent amenés à imaginer une explication scientifique de l'obscurité des Enfers, transportés par eux dans les airs (1). Homère avait appliqué au séjour des morts, domaine d'Hadès, la qualification de ζόφον ἠεροέντα, d' « ombre brumeuse » (2). Cette expression typique désignait pour lui — du moins ses exégètes l'affirment — l'obscurité de l'air, qui n'est autre que le Tartare ou les Enfers de la Fable (3). Les anciens Grecs définissaient encore, en usant d'un terme synonyme, leurs Enfers comme un lieu « privé de soleil », ἀνήλιος, et l'on continuait à le répéter (4). Selon Philon d'Alexandrie « dans le séjour sans soleil des impies, régne une nuit profonde, une obscurité sans fin, peuplée d'une multitude d'ombres, de fantômes et de songes » (5),

Mais puisque l'Hadès était situé dans l'atmosphère, cette nuit, si l'on connaissait l'astronomie, ne pouvait être que celle provoquée par l'ombre de la terre (6). Les astronomes avaient découvert — et se plaisaient à y insister — que le soleil étant plus grand que la terre, l'ombre que produit celle-ci est conique. Sa base circulaire délimite

Ἅιδου d'Héraclide s'opposait au Περὶ οὐρανοῦ, celui-ci traitant des choses célestes, celui-là de l'autre partie de l'univers, l'Hadès qui est au-dessous de la lune.

(1) Nous résumons ici une communication faite à l'Académie des Inscriptions et publiée, *Comptes-rendus,* 1930, p. 107 ss.

(2) *Iliade,* XV, 191 ; XXIII, 51 ; *Odyss.*, XI, 57, 155 ; *Hymne à Déméter,* 403, 407. Cf. *Il.*, VIII, 113 : Τάρταρον ἠεροέντα.

(3) Héraclite, *Quaest. Hom.*, 41 (p. 62, 17) ; 23 (p. 36, 3 ss.) ; Pseudo-Plutarque, *Vit. Homeri,* 97 ; Eustathe, *Ad. Il.*, O, 188 (p. 1012, 36), cf. Θ, 16 (p. 694, 48) ; Schol. ad Hésiod., *Theog.*, 119.

(4) Aesch., *Theb.*, 859 ; Pindare, fragm., 133, Christ = Ad. 21, Puech ; Lucien, *De luctu,* 2, etc. ; cf. *supra,* ch. 1, p. 59, n. 4.

(5) Philon, *De somniis,* II, 133 (III, p. 280, C.-W.) : Εἰς τὸν ἀσεβῶν ἀνήλιον χῶρον ὃν ἐπέχουσι νὺξ βαθεῖα καὶ σκότος ἀτελεύτητον καὶ εἰδώλων καὶ φασμάτων καὶ ὀνειράτων ἔθνη μύρια. Cf. *De exsecr.*, 152 (V, p. 371) : Κατωτάτω πρὸς Τάρταρον καὶ βαθὺ σκότος ἐνεχθείς. *De Cherubim,* 2 (I, p. 170). Comparer avec le premier passage Plutarque, *De superst.*, 4, p. 167 A : Σκότος ἐμπίμπλαται πολυφαντάστων εἰδώλων τινῶν, χαλεπὰς μὲν ὄψεις, οἰκτρὰς δὲ φωνὰς ἐπιφερόντων.

(6) Pline, II, 10, 47 : « Nihil aliud esse noctem quam terrae umbram » ; Porphyre dans Stobée, I, 49, 61 (t. I, p. 448 W.) : Τῆς νυκτὸς ἣν σκιὰν τῆς γῆς εἶναι λέγουσιν οἱ μαθηματικοί. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 15, 11. Cf. Simplicius, *De caelo,* II, 12 (p. 512, 18, Heiberg).

ici-bas l'obscurité de la nuit ; sa pointe supérieure, en atteignant la lune, y provoque les éclipses (1). Les âmes désincarnées, transformées en démons, habiteront donc ce cône sombre que notre globe opaque projette dans l'espace du côté opposé au soleil. Dans ses mythes eschatologiques, Plutarque nous montre les âmes, plongées dans ces ténèbres mouvantes, s'approchant de la lune, séjour des élus, à la faveur des éclipses (2).

Ce sont là sans doute d'étranges rêveries, mais elles sont la manifestation d'une tendance intéressante, le résultat d'un effort curieux pour adapter les croyances archaïques de la Grèce aux conceptions nouvelles, que les progrès de la cosmographie avaient fait naître. Toutefois le succès de cette exégèse pseudo-scientifique de la mythologie, imaginée par les Néo-Pythagoriciens (3), paraît avoir été assez limité. Obliger les âmes à suivre le déplacement rapide de l'ombre qui fait le tour du monde en vingt-quatre heures, était leur imposer une agitation vraiment infernale. Malgré leur agilité, ces esprits devaient avoir peine à atteindre une pareille vitesse. Ces objections ont dû se présenter nécessairement à l'esprit des anciens, et, en fait, ils se contentent le plus souvent d'expliquer l'obscurité de l'Hadès aérien par ce fait que l'air, en vertu de sa nature propre étant obscur, devient noir lorsqu'il n'est pas éclairé par les astres (4).

La croyance que l'âme est aérienne se retrouve à Rome, comme en Orient et en Grèce. La coutume de donner à un parent à l'agonie le baiser suprême était, selon la persuasion commune, un moyen de faire passer en soi l'âme de celui qui exhalait le dernier soupir. Lorsque Virgile (5) nous montre, au moment du trépas de Didon, Anna recueillant dans sa propre bouche le dernier souffle qui erre sur les lèvres de sa sœur expirante, on pourrait se demander si l'usage dont le poète s'est

(1) Nous reviendrons sur cette doctrine ch. III, p. 187.

(2) Plutarque, *De facie lunae*, 29, p. 914 A et *De genio Socratis*, 22, p. 591 AC. Cf. von Arnim, *Plutarch über die Mantik* (dans *Verhandelingen Akad. Amsterdam*, XXII), 1921, p. 26 s. — Cf. Plutarque, *De Iside*, 44 : Εἰσὶ δέ τινες τὸ σκίασμα τῆς γῆς εἰς ὃ τὴν σελήνην ὀλισθαίνουσαν ἐκλείπειν νομίζουσι, Τυφῶνα καλοῦντες. Typhon est ici le dieu des Enfers.

(3) L'origine pythagoricienne de toute cette doctrine est rendue certaine par un passage de Simplicius, *De caelo*, II, 12 (p. 512, 15, Heiberg), cf. *Comptes rendus Acad.*, *l. c.* p. 111 s.

(4) C'est l'opinion commune des Stoïciens ; cf. *infra*, p. 125, note 2.

(5) Virgile, *Aen.*, IV, 684 : « Extremus si quis super halitus errat / ore legam. » Cf. Servius : *Ore legam*. Muliebriter tanquam possit animam sororis excipere et in se transferre.

souvenu, n'est pas punique plutôt que romain, car la croyance que l'âme des mourants peut-être absorbée par les vivants est si répandue chez les peuples primitifs, qu'elle a pu exister chez les Sémites comme chez les Latins (1). Mais d'autres écrivains (2) et même des épitaphes (3) font mention de ce rite funèbre des Romains et ne laissent aucun doute sur la signification que ceux-ci y attachaient.

On peut aussi se demander si en Espagne, dans la vieille colonie phénicienne de Gadès (Cadix), c'est une tradition sémitique ou ibérique qui se perpétuait sous l'Empire dans une opinion singulière que rapporte Philostrate (4). Le flux et le reflux de l'Océan étant, pensait-on, produit par les vents, et ceux-ci cessant de souffler vers la terre à marée haute, personne ne mourait à ce moment, car aucune brise ne pouvait alors emporter les âmes des moribonds. Cette croyance nous montre que la conception des Vents ravisseurs des âmes était répandue de l'Orient à l'Occident, d'un bout à l'autre du monde ancien.

L'idée que la violence du vent pouvait agir comme une force destructrice, dissipant le souffle vital, était, nous l'avons vu (p. 110), familière aux Athéniens du temps de Platon. L'empire que cette appréhension continuait d'exercer sur les esprits était tel, que même les philosophes qui prétendaient opposer aux superstitions du passé les vérités de la raison, le subissaient inconsciemment. Épicure, renouvelant une doctrine de Démocrite (5), avait enseigné que l'âme, composée d'atomes, se

(1) Kroll, *Rhein. Museum,* LII, 1897, p. 388 s. ; Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum,* 1920, p. 159. — En Grèce : Bion, I, 43 : Ἄχρις ἀπὸ ψυχᾶς ἐς ἐμὸν στόμα κεὶς ἐμὸν ἧπαρ πνεῦμα τέον ῥεύσῃ — Scheftelowitz met en rapport avec ce rite l'idée, souvent exprimée par les rabbins, que Dieu absorbe l'âme des justes par un baiser qu'il imprime sur les lèvres du mourant.

(2) Cic., *Verr.*, V, 45, 118 : « Ut filiorum suorum postremum spiritum ore exciperet » ; Manil., *Astron.*, V, 623 : « Cupiant suorum in proprias animam transferre medullas. » ; Ovide, *Ars Am.*, III, 740 s. : « ... Iam spiritus exit in auras ... Excipitur miseri spiritus ore viri. » Cf. *Met.*, VII, 86 ; *Consol. ad Liv.*, 157 : « Tu mea condas lumina et excipias hanc animam ore pio » ; cf. 98 : « Non animam apposito fugientem excepit hiatu ». Stace, *Silves,* II, 1, 148, cf. 172 ; III, 3, 19; V, 1, 195 : « Haerentemque animam in ora mariti transtulit » *Theb.*, XII, 319. — Cf. Senéque, *Cons. ad. Marc.*, 3, 2.

(3) CIL, VI, 6593 = Bücheler, *Carm. ep.*, 1080 : « Viro quoius in ore animam frigida deposui. »

(4) Philostrate, *V. Apoll.*, V, 2 : Τὸν χρόνον ὃν πλημμυρεῖ τὸ ὕδωρ, οὐκ ἀπολείπουσιν αἱ ψυχαὶ τοὺς ἀποθνήσκοντας, ὅπερ οὐκ ἂν ξυμβαίνειν, εἰ μὴ καὶ πνεῦμα τῇ γῇ ἐπεχώρει. Cf. p. 145, des idées semblables du folklore gaulois et p. 112, n. 4, sur les cavales de Lusitanie.

(5) Cf. *supra,* p. 114, n. 5.

dissociait au moment du décès et que son unité éphémère était à jamais détruite : ce souffle qu'on expirait, battu par les vents, se dissolvait dans les airs, disait-il, comme un brouillard ou une fumée, avant même que le corps fut décomposé, et les disciples romains du phisosophe d'Athènes insistent sur cette destruction immédiate (1).

Contrairement aux Épicuriens, les Stoïciens, on le sait, ne se sont pas posés en adversaires des cultes populaires, mais ils ont cherché, par des accommodements et des interprétations, à les concilier avec leurs théologie panthéiste. Ils ont ainsi repris les antiques croyances, qui avaient cours en Grèce comme à Rome au sujet des âmes aériennes, et ils les ont formulées avec une logique plus rigoureuse. En les incorporant dans leur système, ils ont, plus encore que les Pythagoriciens, contribué à les faire accepter dans le monde romain. Toutefois le stoïcisme qui s'est fait le propagateur de ces idées, ne représente point la pure doctrine du Portique, mais une philosophie éclectique, qui combinait le panthéisme matérialiste de Zénon et de Chrysippe avec les croyances platoniciennes et pythagoriciennes sur la survie de l'âme. Le défenseur le plus influent de ces doctrines fut Posidonius d'Apamée, mais il est difficile de déterminer ce qui, dans l'eschatologie stoïcienne du Ier siècle, appartient en propre au penseur syrien (2). D'ailleurs, si cette question est d'une

(1) August., *Serm.*, CL (t. V, 811, Migne) : « Epicurei ... dicunt prius animam post mortem dissolvi quam corpus ; adhuc, inquiunt, post efflatum spiritum manente cadavere et integris membrorum lineamentis aliquantum durantibus anima mox, ut exierit, veluti fumus vento diverberata dissolvitur ». Cf. Lucrèce, III, 435 ss., 456 ; 509, 556 ss. ; Sextus Emp., *Adv. mathem.*, IX, 72 (= fr. 337, Usener) : Ἐνέστιν ἡ ψυχὴ τῷ σώματι καθαπερεὶ ἀσκῷ πνεῦμα περιεχομένη.. καπνοῦ δίκην σκίδναται. Stobée, *Ecl.*, I, 49 [cf. *supra*, p. 114, n. 5] ; *Commenta Bernensia Lucani*, IX, 1 (p. 289, Usener) : « Alii existimant animas statim eelisas corpore solvi ac dissipari in principia sua, ut Epicurus ». Servius, *Aen.*, IV, 705 : « *In ventos vita recessit* ... Sequitur eos qui dicunt animam perire cum corpore, ut intelligamus « evanuit » « in ventos recessit ». Cf. Sénèque, *Troades*, 378 ss. « An toti morimur nullaque pars manet / nostri cum profugo spiritus halitu / immixtus nebulis cessit in aera. » Ovide, *Met.*, XV, 845, Vénus enlève l'âme de César : « Nec in aera solvi / passa recentem animam caelestibus intulit astris ». — Lucien, *Hist. ver.*, I, 23, parodie la même croyance ; (Sur la lune) ἐπειδὰν γηράσῃ ὁ ἄνθρωπος οὐκ ἀποθνήσκει, ἀλλ' ὥσπερ καπνὸς διαλυόμενος ἀὴρ γίνεται.

(2) Nous dirons un mot de cette controverse au ch. III, p. 190, à propos du séjour des âmes sur la lune. On peut tenir pour certain que Posidonius croyait la préexistence de l'âme et sa descente ici-bas, à laquelle correspondait une ascension après la mort. Il s'opposait aux Épicuriens, mais, aussi bien qu'eux, combattait l'absurdité des fables sur les Enfers (Sextus Emp., IX, 67 s.). Pour lui, comme pour les Pythagoriciens (*supra*,

importance capitale pour reconstituer le système de ce philosophe illustre, elle est d'un moindre intérêt pour la question qui nous occupe : il nous suffira de résumer ici les doctrines essentielles de l'École (1).

L'âme n'est pas pour les Stoïciens un principe immatériel, mais un souffle (πνεῦμα) de même nature que l'éther, c'est-à-dire que l'air sec et brûlant qui occupe les régions supérieures de l'univers. Ce souffle n'est pas produit par le corps, mais au contraire l'anime et le conserve (2), et il ne se dissout pas, comme le prétendait Épicure, au moment du décès. Il s'élève en vertu de sa légèreté même à travers notre atmosphère, rendue plus dense par les brouillards et les miasmes (3), vers le fluide plus subtil qui avoisine la lune, jusqu'à ce qu'il ait trouvé un milieu semblable à sa propre substance. S'agglomérant en sphère, la plus parfaite des formes (4), ces âmes divinisées se meuvent alors

p. 114, n. 4), les âmes, qui avaient toutes une survie individuelle, peuplaient les airs (cf. Cicéron, *De divin.*, I, 30, 64 : « Plenus aer sit immortalium animarum ») ; celles des hommes de bien y devenaient des héros, qui veillaient sur cette terre comme des démons bienfaisants (Diogène, LVII, 151), ce qui est aussi pythagoricien (*supra*, p. 115, n. 1). Cf. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie,* 1926, p. 310 s., avec le compte rendu de Pohlenz, *Götting. Gelehrt. Anzeigen,* 1926, p. 302 ss.

(1) Cette doctrine est exposée par Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX, 71 (= *Fragm. Stoïc.*, II, fr. 812, Arnim), qui a pour source Posidonius, et par Cicéron, *Tusc.*, I, 18, 42 s., qui en diffère par certains détails et doit être emprunté à un autre philosophe, comme le montre Reinhardt, *l. c.* — Cf. Lactance, *Div. inst.*, VII, 20 (fr., 813, Arnim). — Les passages de Philon cités plus haut, p. 115, note 2, ne paraissent pas, comme on l'a affirmé, empruntés à Posidonius. — Cf. Rohde, *Psyche,* II[4], p. 319 ss. (= trad. fr., p. 525 ss.).

(2) Pour les Stoïciens, l'âme du fœtus dans le sein de sa mère est purement végétative, analogue à celles des plantes ; c'est l'action de l'air ambiant qui, après la naissance, la transforme en une âme animale, capable d'imprimer le mouvement. Il est donc naturel lorsqu'elle quitte le corps, qu'elle retourne dans l'atmosphère, d'où elle a tiré son origine. Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, III[3], 1[re] partie, p. 197 ; Rohde, *Psyche,* tr. fr., p. 525, n. 4. — Ajouter Vettius Valens, IX, 1, p. 330, 19 s. : Ὁ περικεχυμένος ἀὴρ ἄφθαρτος ὑπάρχων καὶ διή-κων εἰς ἡμᾶς ἀπόρροιαν καιρικὴν ἀθανασίας ἀπονέμει τακτῷ καὶ μεμετρημένῳ χρόνῳ, et toute la suite.

(3) Rapprochons Pline, *Hist. Nat.*, II, 21 : « Posidonius non minus quadraginta stadiorum a terra altitudinem esse in qua nubila et venti nubesque proveniant, inde purum liquidumque et imperturbatae lucis aer », et Varron, chez August., *C. Dei.*, VII, 6 (= *Antiqu. rer. div. lib.*, XVI, p. 199, Aghad) ; « Inter lunae vero gyrum et nimborum ac ventorum cacumina aerias esse animas, sed eas animo non oculis videri et vocari heroas et lares et genios. » Il paraît évident que la distinction des deux parties de l'atmosphère, dont celle d'en haut est habitée par les âmes pures, remonte à Posidonius, qui a donné à une théorie météorologique une application eschatologique. Cf. *infra,* p. 124, n. 4.

(4) Les âmes sont sphériques : Chrysippe, fr. 815, Arnim = *Schol. in Homer. Il.*, Y, 65 :

comme les astres, nourries, ainsi qu'eux, par les effluves qui montent du sol et des eaux (1), et parcourant l'éther dans leur course circulaire (2) elles contemplent toutes les choses d'ici-bas et veillent sur notre terre (3).

Χρύσιππος δὲ μετὰ χωρισμὸν τοῦ σώματος σφαιροειδεῖς γενέσθαι δογματίζει. Cf. Eustathe, *Il.*, p. 1288, 10. — Déjà les Pythagoriciens regardaient la sphère comme le plus beau des solides, de même que le cercle l'est des figures planes (Diog. Laërt., VIII, 35) et Xénophane enseignait que son Dieu éternel était σφαιροειδής (Diels, *Vorsokrat.*[5], I, p. 113, 21 ; 117, 40 ; 122, 11 ; 123, 12), car la forme sphérique est la plus parfaite de toutes, et elle convient à la divinité (Platon, *Timée*, 33 b ; cf. Manilius, I, 211 : « Diisque simillima forma »). — Les Néo-Pythagoriciens et Néo-Platoniciens expliquent comment l'âme qui descend sur la terre perd sa forme globulaire. Cf. Numénius, fr. 47, Leemans = Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 12, 5 : « Anima descendens a tereti, quae sola forma divina est, in conum defluendo producitur, sicut a puncto nascitur linea, et in longum ex individuo procedit ». Leemans corrige (p. 107, cf. p. 211) *in conum* en *in ovum* en rapprochant Olympiodore, *Comm. in Alcib.*, éd. Creuzer (1831), p. 16, 11 ss. : Ἐπειδὴ τὸ ὀστεεινὸν σῶμα οὐκ ἀεὶ τῆν αὐτῆς τῆς ψυχῆς ἐξημμένον ἐπενοήθη αὐτῇ τὸ ἀνόειδες [marg. ὠοειδὲς] ἤτοι αὐτόειδες [corr. αὐγοειδὲς] ὄχημα.... ἀνόειδες [marg. ὠοειδές] διὰ το σχῆμα · οὐ γάρ ἐστι πάντῃ σφαιρικὸν, ὡς τὰ οὐράνια, ἀλλ' ἧττον σφαιρικόν. Aristide Quintilien, *De Musica*, II, 17 (p. 63, Jahn) Διὰ τῶν περὶ τὴν σελήνην φερομένη τόπων... τὸ σφαιροειδὲς ἀπόλλυσι σχῆμα, εἰς δὲ τὸ ἀνδρεῖον μεταβάλλεται. Plotin, IV, 4, 5 :Les âmes remontant d'ici-bas, ont d'abord des corps semblables à ceux qu'elles avaient auparavant, puis elles les échangent contre des corps sphériques (p. 106, 17, Bréhier) ... σώματα ἔχειν περὶ αὐτὰς ἀνάγκη ἐν σχήμασιν ὁμοίοις [cf. *supra*, p. 114, n. 6], καὶ εἰ τὰ σχήματα δὲ ἀλλάξαιντο σφαιροειδῆ ποιησάμενοι ; IV, 3, 15 : Les âmes descendent d'abord du monde intelligible dans le ciel et y prennent un corps, qui s'allonge pour devenir le corps terrestre (p. 82, 16, Bréhier) : Εἰς οὐρανὸν πρῶτον σῶμα προσλαβοῦσαι δι' αὐτοῦ ἤδη χωροῦσι καὶ ἐπὶ τὰ γεωδέστερα σώματα, εἰς ὅσον ἂν εἰς μῆκος ἐκταθῶσι. Amélius chez Proclus, *In Rempubl.*, II, 31, 22, Kroll : Τὴν ψυχὴν ἄνω μένουσαν εἶναι πάντα μοναδικῶς καὶ κυκλικῶς.. κατιοῦσαν δὲ γεννᾶν ἀριθμὸν καὶ τρίγωνον. Origène admettait encore que lors de la résurrection finale, les âmes recevaient un corps sphérique, comme l'avait eu le Christ ressuscité, erreur condamnée par Justinien ; cf. Huet, *Origeniana* dans Migne, P. G., XVII, 992 s. ; E. de Faye, *Origène*, III, 1928, p. 253. — La singulière croyance développée par Aristophane, dans le banquet de Platon (189 D), qu'il a existé primitivement des androgynes de forme ronde, se rattache peut-être à la même idée de la sphéricité des créatures parfaites. On a voulu reconnaître dans ce passage de Platon une influence orphique, mais elle est douteuse ; cf. Kern, *Orphica*, p. 81.

(1) Cf. *infra*, ch. III, p. 192, note 2.

(2) Chrysippe, fr. 817, Arnim = *Comm. Bern. Lucani*, IX, 5 (p. 290, Usener) : « Virorum fortium animas existimant in modum siderum vagari in aere et esse sic immortales ».

(3) Scholie d'Hésiode, dans Gaisford, *Poet Graeci min*, II, 137 : Αἱ ψυχαὶ γὰρ τῶν ἀγαθῶν ἀνθρώπων διαζυγεῖσαι σωμάτων καθ' Ἕλληνας τὸν ἀέρα περιπολοῦσαι ἐφορῶσι τὰ τῇδε. Ménandre le Rhéteur, *De encomiis*, p. 414, 16, Spengel. : Τάχα που μᾶλλον μετὰ τῆν θεῶν διαιτᾶται νῦν,

Elles vivent ainsi jusqu'au moment où elles doivent être résorbées dans le feu cosmique, qui périodiquement consume et absorbe tout l'univers.

Seulement, lorsque l'âme s'est épaissie et alourdie par des désirs charnels et des appétits matériels, elle ne monte pas immédiatement vers l'éther : son poids même l'oblige à séjourner dans l'espace voisin de la terre, jusqu'à ce que purifiée, elle ait été délestée du fardeau de ses fautes. Une psychologie toute matérialiste se conciliait ainsi avec l'exigence d'une rétribution future (1).

Pas plus que le corps formé de terre ne peut monter au ciel (2), l'âme, selon les Stoïciens, ne doit descendre dans les profondeurs souterraines où les anciens Grecs avaient placé le royaume des ombres (3). Les *Inferi* sont pour eux les régions inférieures de l'atmosphère, l'air épais et humide qui enveloppe notre globe (4) et dont la consistance

περιπολεῖ τὸν αἰθέρα καὶ ἐπισκόπει τὰ τῇδε. La ressemblance presque absolue des deux textes trahit l'emploi d'une source commune ; cf. Boyancé, *Cultes des Muses,* p. 333, note 2.

(1) Cicéron, *Somn. Scip.*, fin : « Animi qui se corporis voluptatibus dediderunt ... corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum (le ciel) nisi multis exagitati saeculis revertuntur. — Sénèque, *Ad. Marc. consol.*, 25 ; *Nat. quaest.*, Prooem. 10 ; cf. Plutarque, *V. Romuli,* 28 ; *De genio Socr.*, 22, p. 590 B.

(2) Cicéron, *De Republ.*, III, 28, 40 (chez Augustin, *Civ. Dei.*, XXII, 4) : « Hercules et Romulus, quorum corpora non sunt in caelum elata, neque enim natura pateretur ut id quod esset e terra, nisi in terra maneret. » Plutarque, *V. Romuli,* 28, à propos de l'apothéose de Romulus, combat l'idée que les corps puissent s'élever au ciel ; il est absurde οὐρανῷ μιγνύειν γῆν. Ce sont les âmes des hommes qui se transforment en héros, les héros en démons et les démons enfin, entièrement purifiés, en dieux. — Les philosophes affirmant *terrenum corpus in caelo esse non posse,* devaient nier la résurrection des morts ; cf. Aug., *Civ. Dei.*, XXII, c. 4 ; c. 11 ; c. 25 ; cf. XIII, 18 : « De terrenis corporibus, quae philosophi affirmant in caelestibus esse non posse, quia quod terrenum est, naturali pondere vocetur ad terram. »

(3) Rohde, *Psyche,* II[4], 319, n. 4 (= trad. fr. 525, n. 3).

(4) Cornutus, 59 : Ὁ παχυμερέστατος καὶ προσγειότατος ἀήρ. Cic., *Tuscul.*, I, 42 : « Crassus et concretus aer, qui est terrae proximus » ; cf. *supra,* p. 122, n. 3 et *infra,* St Augustin, cité p. 143, n. 7. Un passage du Pseudo-Probus, *Comm. in Bucol.*, p. 334, 1 ss. (éd. Thilo-Hagen) mérite une attention particulière : « Quibusdam videtur aera, qui et [*lire* inter ?] summa montium et ima terrarum segnius iaceat, reliquo, qui desuper incumbat, esse obtusiorem, atque ita vicem inferorum obtinere ... ut post mortem soluto corpore umbrae in hac obversentur caligine, animae ultimo aeri ut puriori transmittantur ». Le commentateur adopte ici une distinction entre l'*umbra,* qui reste dans les Enfers, et l'*anima,* qui monte au ciel, laquelle répond à celle qu'établissaient les Grecs entre l'εἴδωλον et la ψυχή. Cf. sur cette doctrine notre article, *Revue de philologie,* XLIV, 1920, p. 237 ss. — Au

et l'agitation font obstacle à l'envolée des âmes (1). Si l'on parle de l'obscurité des enfers, c'est que cet air est par sa nature propre, lorsqu'il n'est pas éclairé, un élément ténébreux (σκοτεινός) (2), et si on l'appelle Hadès, Ἅιδης c'est qu'il est ἀειδής, « invisible » (3). L'étymologie qu'on violentait, selon la coutume des grammairiens du Portique, était invoquée aussi pour transporter dans l'atmosphère le Tartare (4), et l'Achéron (5) et bientôt, tous les fleuves infernaux y trouvèrent une place appropriée à leur nom ou à leur caractère (6). Les prairies de l'Hadès, dont les poètes

sens large, les Enfers sont tout l'espace qui s'étend de la terre à la lune : Plut., *De facie in orbe Lunae,* 28, p. 943 C ; cf. Martianus Capella, II, 161 : « Haec omnis a luna aeris diffusio sub Plutonis potestate ».

(1) Martianus Capella, II, 165 (p. 68, Dick) : « Circa ipsum terrae circulum aer ex calore supero atque exhalatu madoreque infero turbidatus egredientes corporibus animas quodam fluenti aestu collidens non facile patitur evolare ».

(2) Plut., *De primo frigido,* 9 (II, fr. 430, Arnim). Cf. les *tenebrosa loca* de Zénon (fr. 430, Arnim = Lactance, *Div. Inst.*, VII, 7, 13) ; Lucain, IX, 5 : « Qua *niger* astriferis connectitur axibus aer ... semidei manes habitant ». — L'air est « frigidus per se et obscurus » (Sén., *Quaest nat.*, III, 10, 4). Cf. Chrysippe, fr. 1076, Arnim : Δία μὲν ἶναι τὸν περὶ τὴν γῆν ἀέρα, τὸν δὲ σκοτεινὸν Ἅιδην, τὸν δὲ διὰ τῆς γῆς καὶ θαλάττης Ποσειδῶ. Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, III[3], 1, p. 183, n. 2 ; *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 62, n. 5. — L'idée stoïcienne inspire encore un passage des *Acta Philippi,* c. 144 (p. 84, éd. Bonnet), où le saint prie Jésus : Ὁ καλὸς ἀγωνοθέτης (expression du Portique) μὴ καλυψάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἀήρ (sc. des démons). Sur la couleur noire qui caractérise le diable et les enfers, cf. J. Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit,* 1918, p. 65 s.

(3) Ἅιδης = ἀειδής : Cornutus, *Nat. deor.*, 35 ; Chalcid., *In Tim.*, 134. L'étymologie est traditionnelle. Elle est déjà donnée par Platon et fut généralement acceptée ; cf. *supra,* p. 39, n. 1 ; 41, n. 5.

(4) Ταρταρίζω veut dire « transir » ; Τάρταρος désigne donc l'air qui, par lui-même, est froid ; cf. Plut., *l. c.* (*supra,* note 2 ; *infra,* n. 6). Ou bien on rattachait son nom à ταράττεσθαι, parce que l'air qui entoure la terre est troublé ; cf. *Stoïc. fr.*, II, nº 563, Arnim ; Eustathe, *Il.*, O, 16 (p. 694, 49). Cf. *supra,* p. 46, n. 4 ; 55, n. 3.

(5) L'Achéron exprime que l'air est incolore, ἄχρωστος, selon Plut., *l. c.* Cf. Kern, *Orphica,* fr. 124. — On lit sur la tombe d'un Pythagoricien, CIL, XI, 6435 = Bücheler, *Carm. epig.* 1134 : « Nunc modo ad infernas sedes Acheruntis ad undas / taetraque Tartarei sidera possideo ». Cf. *supra,* ch. 1, p. 55.

(6) Un fragment hermétique dans Lydus, *De Mens.*, IV, 149 (p. 167, Wünsch), cf. 32 (p. 90) fait du Tartare et du Pyriphlégéton les zones de la grêle et du feu, cf. *infra,* p. 131, n. 1 ; 136, n. 1. La grèle est attribuée au Tartare parce qu'il est froid ; cf. *supra,* n. 4. — Description du Styx céleste dans le mythe de Plutarque, *De genio Socratis,* 22, p. 591 A. Cf. Virgile, *Aen.*, VI, 439, avec la note de Norden, p. 29 ; Favonius Eulogius, *Disput. de Somn. Scip.*, 14, 5 (éd. Holder) : « Sub pedibus summi patris, qui dissaepit, hinc

célébraient l'agrément, devinrent la partie la plus douce de l'air (1), où l'âme demeurait un certain temps avant de parvenir aux Champs-Élysées, c'est-à-dire à la sphère de la Lune (2). Le Chaos, abîme ténébreux, voisin du Tartare, hanté par les ombres des réprouvés (3), fut, lui aussi transporté dans le fluide répandu entre la terre et les cieux (4).

Le premier séjour de l'âme qui se sépare du corps, est ainsi l'air ou — car ce terme est aussi employé — le vent : c'est là que, suivant son état, elle sera retenue un temps plus ou moins long, avant d'aller vivre sous forme d'astre dans l'éther divin. Cette idée qu'une antique tradition populaire avait préparé les esprits à accueillir (5), est exprimée fréquemment par les écrivains (6), comme par les

dicitur πηγαία, Styx posita per omnes circulos fluit ». Dans les Ἱεροὶ Λόγοι, le Pseudo-Orphée (*l. c.*) mettait les fleuves des enfers en rapport avec les quatre éléments (Océan = eau, Cocyte ou Styx = terre, Pyriphlégéton = feu, Achéron = air). Comparer Proclus, *In Remp.*, I, 122, 4 : les fleuves infernaux sont les ἀπορροῖαι τῶν ὑπὲρ γῆς στοιχείων. Numénius au contraire prétendait voir dans les fleuves des Enfers, y compris le Tartare, les sphères planétaires que devaient traverser les âmes ; cf. Proclus, *In Rempubl.*, II, 129, 7 ; 130, 21 ; 131, 4, Kroll = Numénius, fr. 42, Leemans.

(1) Plutarque, *De facie in orbe lunae,* 28, p. 943 C. ; cf. *infra,* ch. III, p. 197, n. 5.

(2) Cf. *infra,* ch. III, p. 184, n. 4 ; 198.

(3) Cf. *supra,* ch. I, p. 51, note 2.

(4) Schol. Hésiod., *Theogon.*, 116 = *Stoïcorum fragm.*, II, 564, Arnim : Τὸν ἀέρα ἤγουν τὸ κεχυμένον ἐν τῷ μεταξὺ γῆς καὶ οὐρανοῦ. Pseudo-Probus, in Verg., *Bucol.*, VI, 31 (p. 333, 19, Hagen) : « Aera, quem Euripides in Cadmo χάος apellavit sic : Οὐρανοῦ ὑπὲρ ἡμᾶς καινῶς φυτῶν ἕδος δαιμόνιον, τὸ δ' ἐν μέσῳ τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς οἱ μὲν ὀνομάζουσι Χάος (= fr., 448, Nauck, regardé comme apocryphe), quia quibusdam videtur aera, qui et (inter ?) summa montium et ima terrarum segnius iaceat, ... vicem infernorum obtinere. — Cf. *Realenc.*, s. v. « Chaos », p. 2113.

(5) Les recueils doxographiques rendirent familiers, jusqu'à la fin du paganisme, les *placita* des anciens philosophes, qui identifiaient l'âme au vent ; cf. la polémique de Lactance, *De opif. Dei.*, 17 (II, p. 55, Brandt) et Servius, *Aen.*, IV, 705.

(6) Arius Didymus dans Diels, *Doxog.*, 471, 10 s., cf. p. 854 : Διαμένειν δὲ ἐκεῖ (sc. dans l'air) τὰς τῶν ἀποθανόντων ψυχάς. C'est à cette doctrine que fait allusion Tertullien, *De Anima,* 54 : « Apud Arium in aerem sublimantur animae sapientes ». Cf. *Fragm. Stoïc.*, II, 813 ss., 821 (II, p. 223 ss., Arnim) ; Virgile, *Én.*, IV, 705 : « In ventos vita recessit » ; cf. *supra,* p. 121, n. 1. Pseudo-Phocyclide, v. 108 : Σῶμα μὲν ἐκ γαίης, καὶ ἐπεὶ δαμάσῃ πυρὸς αὐγή | λυόμενοι κόνις ἐσμέν, ἀὴρ δ' ἀνὰ πνεῦμα δέδεκται ; Bücheler, *Carm. epig.*, 975, 4 : « Corpore consumpto, viva anima deus sum » ; Rossbroich, *De Pseudophocylideis,* Diss. Münster, 1910, p. 71, où sont cités d'autres textes parallèles. Cf. *infra,* p. 127, n. 1. — Selon Harpocration dans les *Coeranides,* § 15 (p. 21, Ruelle), l'immortalité est

épitaphes (1), qui témoignent de la large diffusion de doctrines qu'appuyait une théologie savante.

Est-ce à dire que les philosophes ont été seuls à les répandre ? Nullement. Des croyances analogues se retrouvent dans certains cultes païens, et on les enseignait dans les temples comme dans les écoles, sans qu'il soit possible de distinguer sûrement ce que les spéculations des docteurs ont emprunté à la religion et ce qu'elles lui ont fourni. Les écrits hermétiques offrent le type le plus caractéristique de ces œuvres où des théories philosophiques, plus ou moins défigurées, sont présentées comme des révélations divines (2). Comme eux, des ora-

démontrée par le fait que pendant le sommeil l'âme s'envole ἐν τῷ ἰδίῳ τόπῳ, τούτεστιν ἐν τῷ ἀέρι, ὅθεν αὐτὴν καὶ ἐλάβομεν (cf. *supra*, p. 112, n. 3), καὶ θεωρεῖ τὰ ἐν τοῖς ἄλλοις κλίμασι γινόμενα, εἶτα παλινδρομεῖ εἰς τὸ ἴδιον οἰκητήριον · Λιποῦσα κἀγὼ σῶμα εἰς τὸν ἀέρα τράπω, / ὅθεν καὶ ἦλθον δεσπότου συμβουλίαις. Cf. Rohde, *Psyche*, II⁴, p. 320, n. 1 (= trad. fr. p. 525, n. 4).

(1) CIG, 3398 = Kaibel, *Epigr. Gr.*, 312, 4 (Smyrne) : Ψυχὴ δ' ἐκ κραδίης δ[ρ]άμ' ἐς αἴθερον εἴκελος αὔρηι | κοῦφον ἐπαιωροῦσα δρόμ[ωι] πτερὸν ἠέρι πολλῶι. (Comparer l'oracle cité par Proclus, *In Remp. Plat.*, II, 126, 25, Kroll : le sage s'élève dans l'Olympe ἀειρόμενος ψυχῆς κούφαις πτερύγεσσιν). CIG, 6283 = Kaibel, 642 (Rome) : Τὴν ψυχὴν ἀπέδωκεν ἐς ἀέρα, σῶμα δὲ πρὸς γῆν. CIG, 6301 = Kaibel, 654 : Τὴν συνετὸν ψυχὴν μακάρων ἐς ἀέρα δοῦσα | πρόσθεν μὲν θνητή, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος. CIL, III, 3247 = Bücheler, 1207 (Sirmium) : « Terra tenet corpus, nomen lapis atque animam aër » ; XI, 973 a = Bücheler, 1108 : « Quoius ut est lenis patrium diffusus in aër / spiritus, hic mater (*i. e.* Terra) corpus operta tenet » ; III, 6384 = Bücheler, 1206 (Salone ; cippe portant des « Attis funéraires ») : « Corpus habe(n)t cineres, animam sacer abstulit aër ». Cf. Prudence, *Cathem.*, X, 12 : « Petit halitus aera fervens, humus excipit arida corpus ». L'*air* se confond d'ailleurs ici avec l'éther, qui est souvent nommé aussi dans des inscriptions semblables, cf. Rohde, II⁴, p. 384 ss. ; Angelo Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali*, Budapest, 1937, p. 82.

(2) Dans la Κόρη κόσμου (Stobée, *Ecl.*, I, 49, t. I, p. 396, 15, Wachsmuth) l'âme enfermée dans le corps, se plaint d'entendre souffler les vents, qui sont de sa race, sans pouvoir se mêler à leur haleine : Τῶν συγγενῶν φυσώντων ἐν ἀέρι πνευμάτων ἀκοῦσαι τλημόνως οἴσομεν, ὅτι μὴ συμπνέομεν αὐτοῖς. Dans le Discours d'Isis à Horus (Stobée, *ibid.*, t. I, p. 459 W.), la déesse, répondant à la question : où vont les âmes déliées de leurs corps ? repousse l'idée qu'elles se dissipent dans l'air. οὐκ εἰς ἀέρα ἀναχύνονται καὶ διασκεδάννυνται μετὰ τοῦ ἄλλου ἀπείρου πνεύματος, (cf. *supra*, p. 110, n. 4), ce qui les empêcherait de se réincarner. L'âme est une essence qui a sa nature propre et chacune est envoyée dans le lieu qui lui convient. — (P. 461, 16). La région qui va du sommet du ciel à la lune est réservée aux dieux et aux astres, la région qui s'étend de la lune jusqu'à nous est l'habitacle des âmes (τὸ ἀπὸ σελήνης ἐφ' ἡμᾶς ψυχῶν ἐστιν οἰκητήριον ; cf. Varron, dans Aug., *Civ. Dei*, VI, 7 ; Martianus Capelle, *supra*, p. 125, n. 1). Dans l'atmosphère, un espace est réservé au vent. Ce vent ne se mélange pas aux âmes, mais il n'est pas pour elles un obstacle. Elles bondissent à travers

cles(1), la tradition de certains mystères(2), même des textes magiques(3), s'accordent avec les psychologues pour admettre la doctrine essentielle de l'ascension des âmes à travers l'atmosphère vers le ciel étoilé. Mais, alors qu'une philosophie matérialiste expliquait cette ascension par un principe physique, la légèreté du souffle vital, qui lui permettait, lorsqu'il était sans mélange, de monter naturellement des couches gazeuses les plus denses vers les plus raréfiées, où il se maintenait en équilibre, les prêtres et les thaumaturges faisaient du passage de l'âme à travers les airs un voyage singulièrement périlleux, où il fallait, pour s'élever, l'aide de puissances favorables, qui combattaient des démons hostiles (4). Ils insistaient sur les longues souffrances auxquelles cette âme était soumise, avant que, purifiée de ses crimes, elle fût admise au séjour éthéré des élus. L'espace qui s'étend de la terre à la sphère de la lune, devient ainsi le purgatoire, où devra être effacée la pollution qu'elle a contractée pendant sa vie corporelle, afin de la rendre digne d'être admise dans la société des dieux sidéraux (5).

C'est ici qu'interviennent les Vents, divinités bienfaisantes ou vengeresses, qui peuvent ou élever l'âme vers les hauteurs de l'éther, ou lui faire expier rudement ses crimes. Dans ces bas-fonds de l'atmosphère qui la reçoivent d'abord, elle erre plaintive, surprise des supplices qu'elle

ses souffles sans s'y mêler ou s'y coller, comme l'huile passe à travers l'eau. L'atmosphère est partagée en quatre portions (μοῖραι), remplies d'un air de plus en plus pur et subdivisées en quatre, huit, seize et trente-deux lieux (χῶραι), que, selon leur condition, les âmes vont occuper. Cf. Lydus, *De Mensib.*, IV, 149 (p. 167, Wünsch) ; IV, 32 (p. 90, 24 W. ; cf. *infra*, p. 136, n. 1) ; Pseudo-Apulée, *Asclepius*, 28 (*infra*, p. 129, n. 2). Cf. Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, p. 295, qui reconnaît avec raison dans ces passages l'influence de Posidonius où, si l'on préfère, du stoïcisme éclectique.

(1) Oracle d'Apollonius de Tyane dans *Philostrate*, VIII, 31 : Ἀθάνατος ψυχή.. ῥηιδίως προθοροῦσα κεράννυται ἠέρι κούφῳ. Cf. Buresch, *Klaros*, 1889, p. 106. — Oracle sur la mort de Julien, cf. *infra*, p. 175, à propos du monument Igel. — Oracle cité par Proclus, *supra*, p. 127, n. 1. — Cf. Stobée, *Ecl.*, I, 49, 16 (I, p. 414 W.).

(2) Mystères de Mithra, cf. *infra*, p. 140. — Mystères d'Isis, cf. *infra*, p. 137, n. 3.

(3) Cf. note suivante.

(4) *Pap. magicae*, éd. Preisendanz, I, v. 175 ss. : Τελευτήσαντος σου τὸ σῶμα περιστελεῖ (ἄγγελος), ὡς πρέπον θεῷ. σοῦ δὲ τὸ πνεῦμα βαστάξας εἰς ἀέρα ἄξει σὺν αὐτῷ · εἰς γὰρ Ἅιδην οὐ χωρήσει ἀέριον πνεῦμα συσταθὲν κραταιῷ παρέδρῳ. Cf. Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, p. 53 ; et nos *Religions orientales*[4], p. 265, n. 90.

(5) Cf. notamment Porphyre, *De regressu animae*, fr. 6, Bidez (= Aug., *Civ. Dei*, X, 26) : « Isto aere transcenso levare in caelum et inter deos sidereos collocare. »

endure (1). Car si elle est tachée et salie, les ouragans la saisissent dans leurs trombes, les tempêtes la roulent et la secouent (2) et en arrachent ainsi violemment les souillures qui se sont inscrustées en elle (3). De même qu'à la naissance, suivant une croyance dont l'origine remonte jusqu'à l'ancien orphisme, c'était la violence des tourbillons aériens qui contraignait l'âme à venir s'incarner dans les corps, comme un plongeur englouti par un fleuve (4), de même après la mort les cyclones l'entraînaient dans leur tournoîment. Si au contraire l'âme, exempte de fautes, avait gardé sa pureté native, de douces brises la soulevaient et, l'échauffant de leur haleine, la portaient jusqu'aux astres (5).

(1) Porphyre dans Stobée, *Eclog.*, I, 49, 60 (I, p. 446, Wachms.) : Ἡ δεχομένη τὸν ἀποθνήσκοντα μοῖρα καὶ χώρα τοῦ περιέχοντος [cf. Hermès Trism., *supra*, p. 127, n. 2], εἰς ἣν ἐμπεσοῦσαι πρῶτον αἱ ψυχαὶ πλανῶνται καὶ ξενοπαθοῦσι καὶ ὀλοφύρονται καὶ οὐκ ἴσασιν « ὅπῃ ζόφος οὐδ' ὅπῃ ἠέλιος φαεσίμβροτος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν » (Hom., *Od.*, κ, 190).

(2) Cicéron, *Somn. Scip.*, fin : « Eorum animi qui se voluptatibus dediderunt ... corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur. » Virgile, *Énéide*, VI, 740 : « Aliae panduntur inanes suspensae ad ventos » (cf. Norden, *Aeneis Buch.*, VI, 2e éd., p. 28). Pseudo-Apul., *Asclepius*, 28 : « Procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus (animam) tradit. » Cf. *infra*, p. 136, n. 3. Jamblique, *De myster.*, II, 7 (p. 84, Parthey) : Ἡ δὲ κάτω νεύουσα (ψυχὴ) ὑλικῶν τε πνευμάτων βρίθει συστάσεσι καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται. Comparer les âmes roulées et ballottées dans les airs selon Plutarque dans le mythe de Timarque, *De sera num. vindicta*, p. 554 B et Origène, *Contra Celsum*, VII, 5. — La croyance a des supplices aériens s'est maintenue longtemps chez les chrétiens, comme le montre Norden, *op. cit.*, p. 31. Cf. l'*Apocalypse d'Ezra* (Tischendorf, *Apocal. Apocryphae*, p. 30) : Εἶδον ἐκεῖ τοῦ ἀέρος τὴν κόλασιν καὶ τὴν πνοὴν τῶν ἀνέμων. *Apocal. de Paul* (*Ibid.*, p. 50) : Παραδίδοται τῷ Μιχαὴλ καὶ βάλλουσιν αὐτὸν εἰς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην, où ce « marais de Achéron ne désigne pas, semble-t-il, une purification par l'eau », comme on l'a cru, mais, suivant une interprétation traditionnelle (*supra*, p. 125, n. 5, n. 6) par l'air. — Rapprocher *supra*, p. 108, note 3, l'extrait de la *Ginza* mandéenne.

(3) Sénèque, *Ad Marc. consol.*, 25 : « Paululum supra nos commoratus, dum expurgatur et inhaerentia vitia situmque omnis mortalis aevi excutit. » Plut., *De facie in orbe lunae*, 28, p. 943 C : Toute âme doit passer entre le ciel et la terre un temps suffisant pour se purifier et ἀποπνεῦσαι ses souillures. Cf. Pseudo-Apul., *Asclep.*, *l. c.*

(4) *Orphic.*, fragm., 27, Kern ; cf. *supra*, p. 112, n. 3. Philon, *De gigantibus*, VI, 3, § 13 (II, p. 44, C.-W.) : Ἐκεῖναι δ' ὥσπερ εἰς ποταμὸν τὸ σῶμα καταβᾶσαι, ποτὲ μὲν ὑπὸ συρμοῦ δίνης βιαιοτάτης ἁρπασθεῖσαι κατεπόθησαν, ποτὲ δὲ πρὸς τὴν φορὰν ἀντισχεῖν δυνηθεῖσαι τὸ μὲν πρῶτον ἀνενήξαντο, εἶτα ὅθεν ὥρμησαν, ἐκεῖσε πάλιν ἀνέπτησαν. Cf. Plutarque, *l. c.*, et *supra*, p. 126, n. 6.

(5) CIL, VI, 10764 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1535 (cité *infra*, p. 171) ; cf. Kaibel,

Son passage à travers les airs n'achevait pas sa purification. C'était en Orient une vieille idée qu'au-dessus du firmament s'étendait le grand réservoir des eaux qui tombaient en pluie sur la terre (1), et le verset de la Genèse où des eaux supérieures sont mentionnées, assura la conservation de cette croyance jusqu'au Moyen-Age (2). Au-delà de ces eaux, s'étendait une zone ignée, celle où s'allumaient les astres, et l'on se la figura comme un fleuve de feu (3), qu'on identifia

Epigr., 312 : Ψυχὴ δ' ἐκ κραδίης ὁρὰμ' εἰς αἴθερον εἴκελος αὔρῃ ; (cf. *supra*, p. 127, n. 1). Hermès Trismégiste (dans Stobée, t. I, p. 461, 17, Wachsm.) expose comment l'air ou le vent, loin de s'opposer aux mouvements des ames, les favorise ; cf. *supra*, p. 127, n. 2. — L'idée que le vent emporte les mortels à qui un « catastérisme » faisait poursuivre leur vie dans les constellations, est ancienne. Cf. p. ex. Ovide, *Mét.*, II, 506 : « Et pariter raptos per inania vento / imposuit caelo vicinaque sidera fecit » ; Horace, *Od.*, I, 2, 45 s. : « Serus in caelum redeas ... neve te ocior aura tollat ». — Cf. *supra*, p. 111. — On a transporté à l'extase l'idée d'un souffle qui emporte l'âme ravie vers le ciel ; cf. Kerenyi, *Philolog. Wochenschrift*, 1925, p. 285. — La dédicace Ἀνέμοις ἀποσικάκοις de Délos (*Inscr. de Délos*, n° 2333 bis) semble devoir être prise au sens matériel, plutôt que spirituel, mais elle contient toujours une idée de préservation.

(1) L'idée d'un océan céleste est courante chez les Babyloniens (l'*apsû*) et les Sémites en général, comme celle d'un Nil céleste chez les Égyptiens. Le livre d'Hénoch, qui paraît dater du Ier siècle avant notre ère, distingue les eaux masculines, qui sont au-dessus du ciel, et les eaux féminines, qui sont en dessous de la terre et alimentent les sources (LIV, 7 ; cf. LXXXIX, 2-8). Une description de l'immensité de cet océan, qui s'étend au-dessus des cieux, se lit encore dans un auteur syriaque tardif ; cf. *Das Buch von der Erkentniss der Wahrheit*, trad. Kayser, 1893, p. 153. — Les apocryphes judéo-chrétiens mentionnent souvent ces eaux supérieures, qu'il faut traverser pour parvenir au ciel : *Apocalypse de Baruch* (dans James, *Apocrypha Anecdota*, II, Cambridge, 1897), p. 85 : Καὶ λαβών με ἤγαγεν ὅπου ἐστήρικται ὁ οὐρανὸς καὶ ὅπου ἦν ποταμὸς ὃν οὐδεὶς δύναται περάσαι αὐτόν, οὐδὲ ξενὴ πνοὴ ἐκ πασῶν ὧν ἔθετο θεός. *Testam. Levi*, II, 7 (dans Charles, *Greek versions of the Testam. of the twelve Patriarchs*, Oxford, 1908), p. 30 : Καὶ εἰσῆλθον εἰς τὸ πρῶτον οὐρανὸν καὶ εἶδον ἐκεῖ ὕδωρ πολὺ κρεμαμένον. Cf. Léon Giry, *Revue des sciences philosoph. et théolog.*, IV, 1910, p. 713.

(2) Genèse, I, 7. Sur les controverses que l'interprétation de ce verset provoqua chez les Pères de l'Église, cf. Turmel, *Revue d'hist. et de litt. rel.*, III, 1898, p. 536 : L'opinion d'Origène, qui en donnait une explication symbolique, fut rejetée et l'on admit qu'il s'agissait de vraies eaux.

(3) La croyance à un fleuve de feu, qui coulera à la fin du monde et qui brûlera les méchants et épargnera les justes, appartient au plus ancien mazdéisme, mais dès l'époque hellénistique les Stoïciens s'en sont emparés et l'ont combinée avec leur ἐκπύρωσις, comme nous l'avons montré, *Revue de l'hist. des religions*, CIII, 1931, p. 41 ss. D'autres textes indiquent que la croyance des Mages à un « fleuve de feu » purificateur ou vengeur

avec le Pyriphlégéton des Grecs (1). Déjà la philosophie ionienne avait combiné ces antiques conceptions avec une théorie des éléments et la cosmogonie de Phérécyde enseignait que le Temps avait engendré le feu, l'air ou plutôt le vent (πνεῦμα) et l'eau, qui sont répartis dans les creux ou abîmes des cieux (2).

On ne saurait dire par qui cette doctrine physique fut mise en relation avec la destinée des âmes, mais il est probable que ce fut en Orient, où naquit le culte des éléments divinisés (3) Certainement, de vieilles

a été mise en rapport avec la conception d'une zone ignée, qu'on rencontre sur le chemin du ciel ; cf. *Acta Philippi,* 144 (éd. Bonnet) : Ἐλθὲ νῦν Ἰησοῦ καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ μὴ καλυψάτω με ὁ σκοτεινὸς αὐτῶν ἀήρ (cf. *supra,* p. 125, n. 2), ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον Cf. le « fleuve de feu » ou la « mer de feu », que traversent les morts dans l'*Historia Iosephi lignarii* (dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*, 1876, p. 127, 133). Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnoticismus,* p. 37, interprète à tort le « passage de feu » des *Acta Thomae* syriaques comme les portes des sphères planétaires. D'autres textes sont cités, *Rev. hist. rel.*, *l. c.*, p. 41, n. 3. Le plus significatif est peut-être un passage du *Testament d'Abraham* (dans *Texts and studies,* edited by Armitage Robinson, II, 2, p. 146 ss.) : « And the Angel brought me to a river of fire, and I saw its waves beating and rising higher than 30 cubits and the voice thereof was like a rushing thunder. And I looked upon many souls sinking in it to a depth of more than nine cubits. And they who where in that river were weeping and crying out with a loud voice and deep groaning. And the river had intelligence in the fire, thereof that it should not hurt the righteous but the sinners only, burning them ». — On en rapprochera le φραγμὸς τοῦ πυρός que les Ophites plaçaient devant la première sphère (Origène, *Contra Celsum,* VI, 31, p. 102, Koetschau). — Le Paradis est pour Tertullien (*Apol.* 47, 13) « locum divinae amoenitatis, recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum. » — Une formule d'exorcisme invoque τὸν πυρινὸν ποταμὸν τὸν ἐξερχόμενον ἐκ τοῦ ὑποποδίου τῶν ποδῶν τοῦ μεγάλου θεοῦ (*Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 113, 27). — Chez Hénoch le fleuve de feu est aux extrémités de la terre (cf. Martin, *Le Livre d'H.*, 1906, p. XXII). — Cf. *infra,* p. 132, n. 4 ; 138, n. 1 ; 157, n. 6.

(1) L'identification avec le Pyriphlégéton des Grecs est déjà établie au temps du roi Antiochus de Commagène ; cf. l'inscr. d'Arsameia, publiée par Jalabert et Mouterde, *Inscr. de Syrie,* n° 47, VI, 10 : Ἐν οὐρ[αν]ῷ πυρὶ φλέγεσθω. « L'allusion au Πυριφλεγέθων est certaine. Le châtiment par le feu est signalé pour la première fois chez les Grecs par un Syrien, Philodème, Περὶ θεῶν 19, 6 (Diels, *Abhandl. Akad. Berlin,* 1916, p. 80, n. 3) » [Jalabert]. Cf. Hermès Trism., *infra,* p. 136, n. 1 et 3. — Le Pyriphlégéton est l'élément du feu selon les Orphiques (fr. 123, 125 Kern). Un fragment hermétique voit dans le Tartare et le Pyriphlégéton les zones de la grêle et du feu, cf. *supra,* p. 125, n. 6.

(2) Phérécyde, fr. A, 8 ; cf. fr. 6, dans Diels, *Vorsokrat.*, I⁵, p. 46, 8.

(3) *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 108 ss.

idées philosophiques et religieuses, en Grèce et en Asie (1), avaient répandu la foi en une purification par ces éléments, quand les Stoïciens la formulèrent avec toute la rigueur d'un système dogmatique. Suivant leur physique, l'air, l'eau et le feu forment des zones concentriques, mobiles autour de la terre pesante et stable (2). Cette cosmographie pourvut d'un fondement scientifique d'anciennes croyances eschatologiques (3). Le rationalisme de Cicéron a donné de la doctrine du passage à travers les éléments un résumé dont la sécheresse exclut tout mysticisme (4) : l'âme après s'être frayé un passage à travers l'air

(1) On pourrait signaler dans l'Inde des doctrines analogues à celles des Romains, cf. Macdonell, *Vedic mythology,* 1897, p. 166 : « The spirit of the deceased wafted upward by the Maruts, fanned by soft breezes, cooled by showers, recovers his ancient body and glorified meets with the fathers in the highest heaven. » — Le mazdéisme place dans l'intervalle qui sépare la terre et les étoiles (qui pour lui sont au-dessous du soleil et de la lune, *infra,* p. 179), c'est-à-dire dans l'atmosphère du Vayu (*supra,* p. 105, n. 3), l'Hamestakân ou purgatoire (N. Söderblom, *La vie future d'après le mazdéisme,* 1901, p. 125 ss.). Suivant le livre d'Arta-Viraf, c. 6, et le Minokhired, VII, 19, le seul châtiment des âmes y est la sensation de froidure et de chaleur que leur cause l'agitation de l'atmosphère. Mais, d'après le Saddar 87, 11 (West, *Pahlavi Texts,* III, 352), l'âme traverse « la demeure du feu » (âtaš-gâh) avant d'atteindre les étoiles. — Pour le passage à travers l'air, l'eau et le feu dans le manichéisme, cf. *supra,* p. 108, n. 4.

(2) Cf. p. ex. la description du Περὶ κόσμου, p. 392 a, 52 ss. et Capelle, *Die Schrift von der Welt,* 1905, p. 8 s.

(3) Norden, *Vergils Buch.*, VI, p. 31, croit cette cathartique beaucoup plus ancienne, car elle se trouverait déjà exposée dans Empédocle (fr. 115, Diels), mais, si on lit l'ensemble du morceau, on s'apercevra que le philosophe parle du passage de l'âme dans le corps d'animaux aquatiques, terrestres, aériens, ignés. Cette métempsychose était encore appliquée à l'interprétation des vers, cités plus bas, de Virgile, par les Néo-Pythagoriciens, à qui l'a empruntée Cornelius Labéon, source probable de Servius (*Aen.*, VI, 741, cf. Niggetiet, *De Cornelio Labeone,* 1908, p. 86). — Sur la doctrine des quatre éléments chez Empédocle, cf. Eitrem, *Symbolae Osloenses,* V, 1927, p. 46 ss. Les vers du fr. 115 s'inspireraient de l'idée fondamentale que les éléments sont purs et que l'âme coupable qui y pénètre, les souille.

(4) Cicér., *Tuscul.*, I, 18, 42 : « Necesse est ita feratur, ut penetret et dividat omne caelum hoc, in quo nubes, imbres ventique coguntur, quod et humidum et caliginosum est, propter exhalationes terrae. Quam regionem cum superavit animus ... ignibus insistit. » Les nuages seraient ici nommés comme les porteurs du feu du ciel selon Norden, *l. c.*, p. 31 ; mais cf. Macrobe, *Somn. Scip.*, XI, 8 : le feu serait dans ce système « pars liquidior aeris vicina lunae. » — Numénius, qui a certainement connu la doctrine stoïcienne, l'a transformée : l'âme est jugée au centre du monde et monte par la terre, l'eau et l'air

épais, qui est le plus proche de nous, traverse nécessairement cette partie du ciel où les nuages, les pluies et les vents se rassemblent, laquelle est humide et embrumée à cause des exhalaisons de la terre, et elle finit par parvenir à la région ignée, qui s'étend au-dessus. Virgile a mieux traduit en vers la pensée religieuse qu'exprimait cette doctrine, lorsque, rappelant le triple châtiment auquel les âmes sont soumises, il dit (1) : « Les unes s'envolent légères, suspendues aux vents ; pour d'autres, le péché qui les infecte est lavé dans un gouffre immense ou brûlé par le feu » :

Aliae panduntur inanes
suspensae ad ventos, aliis sub gurgite vasto
infectum eluitur scelus, aut exuritur igni.

Des commentateurs anciens nous avertissent que ce passage décrit la « purgation » des âmes, qui doivent expier successivement dans les trois éléments superposés à la terre, les souillures que le contact de celle-ci leur a fait contracter (2). On se figurait ces tares, qu'il fallait effacer, comme des sortes d'excroissances, enracinées dans les âmes conçues comme matérielles, et qui y laissaient des cicatrices profondes (3).

aux sphères des planètes, puis à celle des étoiles fixes ; cf. Proclus, *In Rempubl.*, II, 130, 7 Kroll = Numénius, fr. 42 (p. 101, 18) Leemans.

(1) Virgile, *Aen.*, VI, 740 s.

(2) Aug., *Civ. Dei,* XXI, 13 : « Qui hoc opinantur, nullas poenas nisi purgatorias volunt esse post mortem, ut quoniam terris superiora sunt elementa aqua, aer, ignis, ex aliquo istorum mundetur per expiatorias poenas, quod terrena contagione contractum est. » *Commenta Bernensia Lucani,* IX, 9 (p. 291, Usener) : Aliae ventis, aliae igni, aliae aqua purgantur : hoc est aliae ventis per aerem traducuntur, ut purgatae aeris tractu in naturam suam reverti possint. » Cf. Norden, *Aeneis Buch*, VI, 2e éd., p. 28. — Némésien, adressant des vers à Mélibée défunt, dont l'âme sublime s'est élevée au milieu des astres, invoque les quatre éléments pour qu'ils lui transmettent cette poésie (*Eclog.*, I, 35 ss.). — Servius (*Aen.*, VI, 741), tout en apercevant que Virgile a en vue la « purgatio animarum », en donne une explication forcée par la métempsychose (*supra,* p. 132, n. 3). — On notera que la conception de la purification par les éléments est directement opposée à celle de Platon dans le *Timée* (p. 42), pour lequel le feu, l'eau, l'air et la terre, principes de trouble et de déraison, s'unissent à l'âme du méchant.

(3) Virgile, *Aen.*, VI, 735 : « Non tamen omne malum miseris nec funditus omnes / corporeae excedunt pestes, penitusque necesse est / multa diu concreta modis inolescere miris ». Cf. Philon, *De special legibus,* I, 103 (V, p. 26, 10, C.-W.) : Μένουσι ἐν ταῖς ψυχαῖς τῶν μετανοούντων οὐλαὶ καὶ τύποι τῶν ἀρχαίων ἀδικημάτων ; Himérius, *Or.*, XX, début : Οὔτε

Suivant leur coutume, les Stoïciens ont proposé des fables de l'Hadès une interprétation conforme à leurs doctrines. Ixion, lié à une roue que que le vent fait mouvoir, ne pouvait être que l'image des supplices que l'âme doit subir dans l'air (1), et Titye, dont un vautour dévorait le foie, qui repoussait à mesure qu'il était entamé, était le feu du châtiment, qui recréait les corps à mesure qu'il les consumait et se fournissait à lui-même un aliment éternel (2).

Cette théorie de la traversée des éléments ne fut pas créée de toutes pièces par l'imagination d'un philosophe ; ce fut une doctrine élaborée par des théologiens et qui influa sur la religion positive. Dans les mystères de Bacchus, où pénétrèrent à l'époque alexandrine une foule d'éléments étrangers à leur contenu primitif, les néophytes étaient soumis à des fumigations par la torche et le soufre, puis à des ablutions, puis à une ventilation, afin que purifiés par le feu, par l'eau et par l'air (3), ils

ἔμπροσθεν οὔτε ὄπισθεν μόλυσμα ἐξήυρεν ὁ Ῥαδάμανθυς ἐνσεσημαμένον τε καὶ ἐγγεγραμμένον τῇ ψυχῇ.

(1) *Schol. Eurip. Phoen.*, 1185 : Ὑποπτέρῳ τρόχῳ τὸν Ἰξίονα δήσας ἀφῆκε τῷ ἀέρι φέρεσθαι μαστιζόμενον. *Schol. Pind. Pyth.*, II, 316 : Καὶ τῇ ἐπὶ τοῦ τρόχου κόλασιν αὐτῷ παρεγκεχειρήκασιν · ὑπὸ γὰρ δίνης καὶ θυέλλης αὐτὸν ἐξαρπασθέντα φθαρῆναί φασιν. Philostr., *V. Apoll.*, VI, 40 : : Τρόχῳ εἰκασμένος δι' οὐρανοῦ κνάμπτεται. VII, 12 : Ἰξιὼν μετέωρος ἐπὶ τρόχου κνάμπτοιτο. Cf. Virgile, *Georg.*, IV, 483 : « Atque Ixioni vento rota constitit orbis ». — Un sarcophage du Vatican (Helbig-Amelung, *Führer*[2], I, p. 248, nº 385 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 391, 3) porte sur une de ses faces latérales une représentation des supplices de Tantale, d'Ixion et de Sisyphe. Cf. Introduction, p. 30, note 3. Il ne semble pas qu'on puisse l'interpréter par le symbolisme des éléments. — Une interprétation lunaire de Tantale et d'Ixion est donnée par Plutarque, *De facie lunae,* 937 E.

(2) Lactance, *Div. Instit.*, VII, 21, 5 : « Divinus ignis una eademque vi ac potentia et cremabit impios et recreabit et quantum e corporibus absumet, tantum reponet et sibi ipse aeternum pabulum sumministrabit : quod poetae in vulturem Tityi transtulerunt ». Sur l'origine stoïcienne de ce passage, cf. *Revue de l'histoire des religions,* CIII, 1931, p. 88, n. 5.

(3) Servius, *l. c.* : « Unde etiam in sacris omnibus tres sunt istae purgationes : nam aut taeda purgant et sulphure, aut aqua abluunt aut aere ventilant, quod erat in sacris Liberi : hoc est enim « tibi oscilla ex alta suspendunt mollia pinu » (*Georg.*, II, 388). Nam genus erat purgationis ». Cf. Juvénal, II, 158. — Dans les mystères de Mithra, on connaissait tout au moins la purification par l'eau et par le feu ; cf. Porphyre, *De antro Nymph.*, 15 et Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* II, p. 155, fr. *e.* — L'influence de la doctrine des quatre éléments sur les mystères a été amplement exposée par S. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe* (dans *Symbolae Osloenses,* IV, 1926, pp. 43-59). Les rites auraient pour but de créer, à l'aide des quatre éléments, un homme nouveau après la mort religieuse du myste.

pussent éviter des épreuves semblables, mais plus pénibles dans une autre vie. Le van mystique, le λίκνον, rappelait aux bacchants cette cathartique. Le van agité nettoie le blé en le dépouillant de la bâle qui l'enveloppe et des pailles, qu'emportent les souffles du vent ; il était censé purifier de même les âmes de leur pollution (1), leurs souillures morales étant conçues comme des croûtes ou des crasses qui y adhéraient (2). Un verre gravé du Musée des Offices (fig. 18) représente cette triple purification bachique par les trois éléments supérieurs (3).

(1) Clément d'Alex., *Ecl. prophet.*, 25 (III, p. 143, Stählin) : Επειδὴ τὸν σῖτον ἀπὸ τοῦ ἀχύρου διακρίνεται (τουτέστιν ἀπὸ τοῦ ὑλικοῦ ἐνδύματος) διὰ πνεύματος, καὶ τὸ ἄχυρον χωρίζεται διὰ πνεύματος λικμώμενον, οὕτως τὸ πνεῦμα διαχωριστικὴν ἔχει δύναμιν ἐνεργειῶν ὑλικῶν. Servius, *Georg.*, I, 165 : « *Mystica vannus Iacchi.* Liberi Patris sacra ad purgationem animae pertinebant et sic homines eius mysteriis purgabantur, sicut vannis frumenta purgantur. » Cf. *Apocalypsis Iohannis* (dans Tischendorf, *Apocal. Apocryphae,* 1866, p. 82) : Καὶ ἐξέλθωσιν τέσσαρες ἄνεμοι μεγάλοι καὶ ἐκλικμήσουσιν πᾶν τὸ πρόσωπον τῆς γῆς ἀπὸ περάτων ἕως περάτων καὶ ἐκλικμήσει ὁ Κύριος τὴν ἁμαρτίαν ἀπὸ γῆς καὶ λευκανθήσεται ἡ γῆ ὥσπερ χιών. — Sur les *liknophores* de Bacchus, cf. notre note, *American journal of archaeology,* XXXVII, 1933, p. 250. Sur l'usage du van dans les cérémonies rituelles, cf. S. Eitrem, *Opterritus und Voropfer,* 1915, p. 298 s. ; Roussel, *Bull. corr. hell.*, LIV, 1930, p. 64. — On a cru voir aussi un rite purificateur de ventilation dans la cérémonie de l'Aïôra (cf. Saglio-Pottier, *Dict. ant.*, s. v. « Aiora ») et l'on a interprété par suite la balançoire de Phèdre dans les Enfers (Pausanias, X, 29, 4) comme une κάθαρσις, une lustration éternelle de la femme coupable. Mais la signification de l'Aïôra, qui est en rapport avec la fête des Antesthéries, est controversée. Certains y ont reconnu un rite agraire destiné à assurer la fertilité des champs (Nilsson, *Eranos,* XV, 1915, p. 181-200 ; Ch. Picard, *Revue archéol.*, XXVIII, 1928, p. 47-64). L. Deubner, qui l'a spécialement étudiée (*Festschrift für Paul Clemen,* p. 113 ss. ; *Attische Feste,* 1932, p. 118 ss.), pense que par le mouvement violent de l'escarpolette, on croyait projeter au loin ce qui pouvait porter malheur. Le balancement serait un rite de purification ou de salut ; l'Aïôra garantissait à celui qui l'accomplissait, la santé pour toute l'année. Frazer, qui a réuni beaucoup d'exemples de cette pratique magique chez divers peuples, reconnaît qu'il « n'est pas possible d'expliquer tous les exemples d'une manière uniforme » ; cf. *Golden Bough,* IV[3] (*Dying god*), pp. 277-285.

(2) Cf. *supra,* p. 133, n. 3.

(3) Lovatelli, *Atti Acc. dei Lincei,* XIII, 1884, p. 591 ss. ; *Religions Orientales*[4], p. 202, fig. 13. *American journal of archaeol.*, XXXVII, 1933, pl. XXXIII, 2 et p. 251. Au milieu l'initié, peut-être Dionysos enfant, porte sur la tête le van mystique et tient une branche de laurier, à laquelle est nouée une bandelette agitée par le vent (= air). Devant lui, une femme l'asperge avec le contenu d'un canthare (= eau). Derrière lui, une pomme de pin brûle sur un *thymiatérion,* posé sur une table (=feu). Plus loin, à gauche, satyre jouant de la double flûte ; à droite, statuette de Priape, pin, masque de Silène, *pedum* avec ténie flottant aux souffles de l'air.

Hermès Trismégiste (1) enseigne que « les âmes qui, après avoir enfreint les règles de la piété, se séparent de leur corps, sont livrées aux démons et, qu'emportées dans les airs, elles sont lapidées et brûlées dans les zones de la grêle et du feu, que les poètes appellent le Tartare et le Pyriphlégéton » (2). Ailleurs, il nous montre ces âmes coupables précipitées par l'Être suprême du haut du ciel dans l'abîme et « livrées aux tempêtes et aux tourbillons de l'air, de l'eau et du feu en dis-

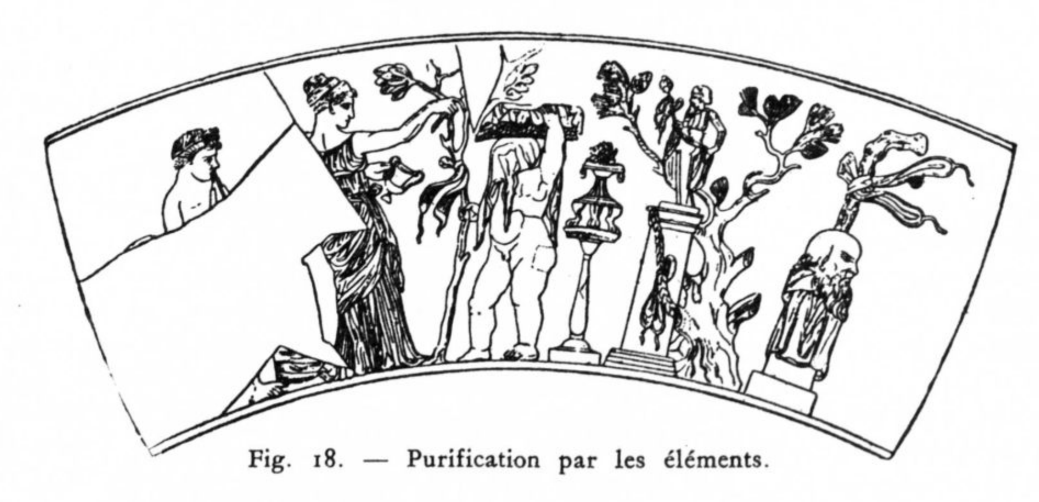


Fig. 18. — Purification par les éléments.

corde » (3). Leur supplice éternel sera d'être ainsi agitées et emportées en sens divers sur les flots cosmiques, qui roulent entre le ciel et la terre (4). La même idée est exprimée dans le mythe que Plutarque attribue à Démétrius de Tarse et qui paraît s'inspirer de quelque apocalypse orientale : les âmes coupables qui s'efforcent d'atteindre la lune, n'y parviennent point, mais elles sont chassées et ballotées, comme

(1) Lydus, *De mensib.*, IV, 149, p. 167, Wünsch [lire : σφενδονούμεναι καὶ <καιόμεναι> κατὰ τὰς πυρώδεις καὶ χαλαζώδεις ζώνας]. Cf. IV, 32 (p. 90).

(2) Cf. *supra*, p. 131, note 1.

(3) Pseudo-Apulée, *Asclepius*, 28 (p. 66, Thomas) : « Desuper ad ima deturbans, procellis turbinibusque aeris, ignis et aquae saepe discordantibus tradit, ut inter caelum et terram mundanis fluctibus in diversa semper aeternis poenis agitata rapiatur ». Cf. Jos. Kroll, *Lehren des Hermes Trismegistos*, 1914, p. 313 ss. — Comparer aussi la description des Enfers dans le mythe de Plutarque, *De genio Socratis*, 22, p. 590 F : Πολλοῦ σκότους πλήρες οὐχ ἡσυχάζοντος ἀλλ' ἐκταραττομένου καὶ ἀνακλύζοντος πόλλακις. Le mot ἐκταραττόμενος est choisi à dessein pour le Tartare, cf. *supra*, p. 46, n. 4 ; 55, n. 3.

(4) La comparaison du monde matériel avec une mer houleuse, où l'âme est engloutie est traditionnelle ; cf. *supra*, ch. 1, p. 66, n. 1.

par une houle, et d'autres, qui y étaient arrivées, en sont rejetées et plongent de haut en bas dans le gouffre (1). Des traces de cette doctrine du passage à travers les éléments, peuvent être signalées dans les écrits orphiques (2), dans le culte d'Isis (3), dans les papyrus magiques (4), dans les livres gnostiques (5) et le manichéisme (6). Plus tard, les Byzantins n'en avaient pas perdu le souvenir (7). Jusqu'à la fin du paganisme et même à l'époque chrétienne, on voit ainsi se transmettre la tradition d'abîmes profonds (8), restes du Chaos primitif

(1) Plut., *De facie in orbe lunae,* p. 943 D : Πολλὰς γὰρ ἐξωθεῖ καὶ ἀποκυματίζει (ἄνεμος ?) γλιχομένας ἤδη τῆς σελήνης, ἐνίας δὲ καὶ τῶν ἐκεῖ περικάτω τρεπομένας, οἷον εἰς βυθὸν ὁρῶσι καταδυομένας. — Sur la source de ce mythe de Plutarque, cf. *infra,* ch. III, p. 200.

(2) Kern, *Orphica,* fr. 123, 125. Les quatre fleuves des enfers sont mis en relation avec les quatre éléments. Cf. *supra,* p. 125, n. 6.

(3) Apul., *Met.*, XI, 23 : « Accessi confinium mortis et calcato Proserpinae limine per omnia vectus elementa remeavi ». — Les expressions *confinium mortis* et *Proserpinae limen* indiqueraient-elles la sphère de la lune ? (*infra,* ch. III, p. 194, n. 1 ; une autre interprétation dans Eitrem, *Symbol. Osl.*, IV, p. 52 ss.). — De ce passage d'Apulée, le motif d'une intervention des éléments dans les initiations isiaques a passé dans le roman de l'Abbé Terrasson, *Séthos, histoire tirée des monuments anecdotes de l'ancienne Égypte* (1731), bien oublié aujourd'hui, mais qu'appréciait fort Frédéric II, et il a été repris par Schikaneder pour le livret de la *Flûte enchantée* de Mozart.

(4) Dans le papyrus magique dit « liturgie de Mithra », le myste, qui s'élève au ciel, énumère les éléments dont il est formé comme l'univers, πνεῦμα, πῦρ, ὕδωρ, γῆ et il accomplit les rites « ἵνα πνεύσῃ ἐν ἐμοὶ τὸ ἱερὸν πνεῦμα, ἵνα θαυμάσω τὸ ἱερὸν πῦρ, ἵνα θεάσωμαι τὴν ἄβυσσον τῆς ἀνατολῆς φρικτὸν ὕδωρ καὶ ἀκούσῃ μοι ὁ ζωογόνος καὶ περικεχυμένος αἰθήρ » pour contempler enfin τὸν ἀθάνατον Αἰῶνα. Cf. Dieterich, *Mithrasliturgie,* 2e éd., 1909, p. 4 ; Reitzenstein, *Die hellenist. Mysterienrel.*, p. 108 ; Eitrem, *Symb. Oslenses,* IV, p. 88 et *supra,* p. 128, n. 4.

(5) *Pistis Sophia,* p. 381, trad. Carl Schmidt (1905), p. 247, 40. Avant que l'âme entre dans le Pléroma, elle est conduite « zu einem Wasser, das unterhalb der Sphaera (σφαῖρα) und es wird ein siedendes Feuer und frisst gegen sie, bis es gänzlich gereinigt (καθαρίζειν) ». Cf. p. 384 (trad. 249, 25) ; Eitrem, *Symbol. Osloenses,* IV, p. 53 et *supra,* p. 130, n. 3. — Bruce, *A Coptic gnostic treatise,* Cambridge, 1933, p. 180, ch. LXI : « L'air est la demeure de ceux qui décèdent et ils passent ensuite dans un lieu où ils sont purifiés par les eaux de vie. Cf. *supra,* p. 130, n. 1.

(6) Cf. *supra,* p. 108, n. 4.

(7) Un extrait, peut-être de Psellus, conservé dans le *Vatican gr.*, 1144, saec., XIV, f. 246 (cf. *Cat. codd. astr.*, V, 4, p. 14, n° 46) énumère les châtiments qui, selon les païens étaient infligés aux âmes : Δίκην περὶ τὰς ψυχὰς ἐφίστασιν (οἱ Ἕλληνες) πολύτροπον καὶ δυσθεώρητον · ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων,, ἀπὸ τῆς γενέσεως, ἀπὸ τῶν τιμωρῶν δαιμόνων.

(8) Zénon parlait déjà des *voragines* où sont plongé les impies (*Fragm. Stoïc.*, I, n° 147,

s'étendant entre les cieux et la terre, où les morts doivent subir une longue purification par l'air, par l'eau et surtout par le feu (1).

Cette croyance, nous venons de le voir, fut répandue dans des milieux si divers et la faveur dont elle jouit fut si durable, qu'on serait surpris de ne point en retrouver de trace dans la sculpture funéraire. Nous constaterons bientôt (p. 157) qu'elle a, en effet, inspiré la composition symbolique de certaines pierres tombales.

Dans les gouffres où tourbillonnent l'air, les vapeurs et le feu, où les vents chassent de sombres nuées, d'où jaillit brusquement l'éclair, l'âme perpétuellement entraînée et ballotée, aspergée ou brûlée, ne connaît jamais le repos. Mais à la sphère de la lune commence la région de l'univers où les mouvements des astres, déterminés par des lois éternelles, sont soumis à un rythme harmonieux (2). Aux changements et à l'inconstance du monde sublunaire de la génération, s'oppose

Arnim = Lactance, *Inst.*, VII, 7, 20), mais il les plaçait, semble-t-il, dans les Enfers. Rapprocher Virgile (p. 133) : *Sub gurgite vasto* ; Plutarque (p. 137, n. 1) : Εἰς βυθὸν καταδυόμενας ; Hermès Trism. (p. 136, n. 3), la « liturgie mithriaque » (p. 137, n. 4), et les *Acta Philippi* (p. 130, n. 3) : Τὴν ἄβυσσον.

(1) A la purification de l'âme par le feu après la mort (cf. Jamblique, *De myst.*, V, 12 ; Kroll, *De Orac. Chaldaicis,* p. 54, et *supra,* p. 130, n. 3) en correspond une autre, qui doit avoir lieu à la fin du monde. Le mazdéisme enseignait qu'alors les hommes passeront à travers un fleuve de feu produit par la fusion de tous les métaux contenus dans les montagnes et cette conflagration purificatrice, qui a peut-être déjà été connue par Héraclite (fr. 14 Diels : Οἶδεν οὗτος ἐκ τῆς βαρβάρων φιλοσοφίας μαθὼν τὴν διὰ πυρὸς κάθαρσιν τῶν κακῶς βεβιωμένων, cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 102, n. 1 ; II, p. 361, n. 2), fut mise en rapport avec l'ἐκπύρωσις stoïcienne, conçue comme une punition, et elle est décrite ou indiquée dans de nombreux passages de la littérature juive et chrétienne ; cf. Böklen, *Verwandschaft der jüdisch-christlichen und der parsischen Eschatologie,* 1902, p. 119 s. ; *Revue de l'histoire des religions,* CIII, 1931, p. 39 s., et Carlo Pascal, *Credenze d'oltre-tomba,* II², p. 117 ss. Mais il est remarquable qu'en Orient, on trouve parfois admis trois déluges : celui de l'air, celui de l'eau et celui du feu, triple châtiment que Dieu inflige à l'humanité (Méliton, *Apologie* dans Cureton, *Spicilegium Syriacum,* p. 50 s., et les notes p. 94) : « For there was once a flood of wind, the chosen men were destroyed by a mighty north wind ... but again at another time there was a flood of waters, and all men and living creatures were destroyed ... So also it will be in the last time ; there shall be a flood of fire, ant the earth shall be burnt up. » On peut soupçonner les auteurs de ce système d'avoir voulu établir un parallélisme entre des cataclysmes qui ravageront le monde et des épreuves auxquelles l'âme doit être soumise.

(2) Cf. *infra*, ch. III, p. 194.

le calme et la régularité des sphères supérieures, que parcourent les dieux lumineux. C'est là qu'enfin, après des tribulations sans nombre, les âmes en peine trouveront la tranquilité.

Selon la doctrine que nous venons d'exposer, les épreuves de l'âme prennent fin au moment où elle a réussi à franchir l'intervalle qui sépare la terre de la lune, premier séjour des justes (1). Mais lorsque se répandit la croyance que les esprits des morts devaient traverser les sphères astrales, avant d'atteindre le ciel suprême, demeure des bienheureux, on vit se produire des essais de conciliation entre ces idées nouvelles et celle du passage à travers les éléments dans l'espace sublunaire. L'Hadès, le lieu des lustrations, fut transféré par certains théologiens entre la lune et le soleil (2), et l'on vit affirmer que les âmes sont purifiées d'abord par les eaux de la lune, puis par les feux du soleil (3), théorie qui se rattache à l'eschatologie luni-solaire dont nous parlerons dans le chapitre suivant (p. 178 ss.).

Une autre théorie, qui tendit à prédominer, quand l'astrologie orientale étendit son empire dans le monde romain (4), voulait que l'âme passât successivement à travers les sept sphères des planètes, abandonnant à chacune d'elles une de ses passions, pour atteindre enfin le ciel des étoiles fixes, où commençait seulement le séjour des élus. On imagina donc

(1) Cf. *infra*, ch. III, p. 184 ss.

(2) Jamblique chez Lydus, *De mensib.*, IV, 148 (p. 167, 25, Wünsch) ; cf. ch. III, p. 200, n. 2.

(3) *Commenta Bernensia Lucani*, p. 47, Usener : « Animae post resolutionem corporis purgatae primum lunae aquis, post solis igni. » Ce passage a embarrassé Usener, qui en rapproche Philolaos : Ὕδατος σεληνιακοῦ (*Vorsokr.*, I[5], p. 404, 2, 44 [32] A 18 ; cf. Plut., *De facie lunae*, 26 s., p. 942 s.). Mais la doctrine qui est parvenue jusqu'au scoliaste de Lucain, est manifestement d'inspiration astrologique, le soleil étant le principe de la chaleur et la lune de l'humidité ; cf. p. ex. Ptolémée, *Tétrab.*, I, 4 : Ὁ Ἥλιος τὸ ποιητικὸν ἔχων τῆς οὐσίας ἐν τῷ θερμαίνειν...ἡ δὲ Σελήνη τὸ πλέον τῆς δυνάμεως ἐν τῷ ὑγραίνειν, et Bouché Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 90 ss. Il semble que ce soit la même doctrine dont un souvenir confus est parvenu jusqu'à Lactantius Placidus, *Theb.*, VI, 860 (885) : Comment les âmes remontent-elles vers les astres ? « Non solum bene meritorum, sed etiam sontium illuc feruntur, ut aut pro vitae pretio optima mercede lucis aeternae donentur, aut pro male commissis ab ipsis astris stellisque puniantur atque consumantur, non quidem ut pereant, sed ut affligantur. » — Si on prenait ce texte à la lettre, les feux des étoiles brûleraient les âmes. Mais ceci semble être en contradiction avec la conception que se faisait le paganisme de leur séjour dans la huitième sphère.

(4) Cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 38, p. 309 s. ; Leemans, *Numenius van Apamea*, 1937, p. 109 s.

d'attribuer à chaque planète un des éléments. La lune était la terre éthérée (*terra aetheria*), Mercure l'eau, Vénus l'air, le Soleil le feu, puis inversement Mars le feu, Jupiter l'air, Saturne l'eau et la sphère des étoiles enfin la terre céleste où étaient situés les Champs-Élysées. Ainsi l'âme, pour être sauvée, devait renaître trois fois par la vertu d'un triple passage à travers les quatre éléments (1).

La doctrine « chaldéenne » que les âmes s'élevaient vers l'empyrée à travers les sept sphères planétaires, fut adoptée dans les mystères de Mithra, qui avaient aussi une dévotion spéciale pour les Vents, déjà adorés par les anciens Perses (2). Les images de ces dieux aériens se reproduisent sur les bas-reliefs de ce culte avec une fréquence qui est un indice certain de la puissance que la théologie leur attribuait (3). Il paraît indubitable que les mithriastes considéraient ces dieux, tantôt doux et tantôt violents, comme ceux qui provoquaient la descente de l'âme ici-bas et pouvaient soit favoriser sont ascension vers le ciel, soit l'emporter dans leurs ouragans (4). Ces mystères se sont répandus en Occident à partir de la fin du Ier siècle de notre ère et y ont ainsi favorisé la diffusion des croyances dont nous nous occupons.

Plus tard, un nouvel apport d'idées orientales se produisit avec la diffusion des « *Oracles chaldaïques* », souvent cités par les philosophes depuis le IIIe siècle, et qui devinrent le livre sacré des théurges néo-platoniciens. Or, ces *Oracles* regardaient les Vents comme les véhicules des âmes, qu'ils ramènent vers le ciel (5). A la fin du paganisme, Proclus,

(1) Macrobe, *Comm. Somn. Scip.*, I, 11, 8 ss. L'auteur attribue trois théories eschatologiques aux *Platonici,* mais la seconde — celle que nous avons rapportée — est manifestement une adaptation de la première à la troisième. Elle a pour auteur un Pythagoricien suivant Proclus, *In Remp.*, I, p. 48, 15 ss. Kroll.

(2) Cf. *supra,* p. 105.

(3) *Monuments mystères de Mithra,* I, p. 97 ss.

(4) Porphyre, *De antro Nympharum,* 24, exposant des doctrines mithriaques, dit : Ψυχαῖς δ' εἰς γένεσιν ἰούσαις καὶ ἀπὸ γενέσεως χωριζομέναις εἰκότως ἔταξαν ἀνέμους διὰ τὸ ἐφέλκεσθαι καὶ αὐτὰς πνεῦμα, ὥς τινες ᾠήθησαν (cf. *infra,* p. 141, n. 2), καὶ τὴν οὐσίαν ἔχειν τοιαύτην, ἀλλὰ βορρᾶς μὲν οἰκεῖος ταῖς εἰς γένεσιν ἰούσαις. Comparer ce qui est dit plus haut, p. 105, note 3, du Vayu mazdéen.

(5) Kroll, *De Orac. Chaldaïcis,* 1894, p. 47 et 53 ; Proclus, dans Pitra, *Analecta sucra,* V, 2, p. 192 : Ἡ τῶν ἀγγέλων μερὶς ἀνάγει ψυχὴν....θερμῷ πνεύματι κουφίζουσα καὶ ποιοῦσα μετέωρον διὰ τῆς ἀναγωγοῦ ζωῆς. C'est à ce rôle des Vents que se rapporte le vers : Ψυχῆς ἐξώστηρες ἀνάπνοοι εὔλυτοί εἰσιν· — Sur les anges psychopompes, cf. *supra,* p. 128, n. 4 et *infra,* p. 143.

commentant le passage de l'*Iliade* qui montre Achille debout devant le bûcher de Patrocle, invoquant Borée et Zéphyre, prétendait y retrouver la doctrine des *Oracles*. Si Achille appelle ainsi les Vents, ce n'est point pour qu'ils avivent la flamme qui doit consumer le corps de son ami. C'est, assure le subtil exégète, afin qu'ils prennent soin de son âme encore enveloppée des éléments dont elle s'est chargée en descendant ici-bas à travers le soleil, la lune et l'air et pour que, leur mouvement purifiant son essence divine, elle regagne par le même chemin le séjour qui convient à sa nature (1). Ce passage révèle la position qu'ont prise les Néo-Platoniciens à l'égard des croyances que rendait respectables une antique tradition. L'âme pour eux est immatérielle et vit dans le monde intelligible. Mais, lorsqu'elle s'abaisse vers la terre, elle s'entoure d'abord d'effluves astraux, puis elle revêt, en traversant l'atmosphère, une enveloppe aérienne, avant de venir s'incarner dans un corps humain. Les exhalaisons qu'elle absorbe au voisinage de la terre, et qui de diaphane la rendent visible, l'épaisissent et l'alourdissent et précipitent sa descente ici-bas (2). Après la mort, en remontant vers son lieu d'origine, elle se débarrasse de ces vapeurs et se défait des tuniques matérielles dont elle s'était couverte.

(1) Proclus, *In Rempubl.*, I, p. 152, Kroll ; cf. *infra,* ch. III, p. 201, n. 2.

(2) Αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη, avait dit Héraclite (fr. 118, Diels), et cette définition de l'âme comme « une lueur sèche » est souvent répétée. Porphyre, *De antro Nymph.*, 11, expose comment les âmes qui descendent vers les corps, aspirent l'air humide (τὰς φιλοσωμάτους ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκομένας ; cf. *supra,* p. 140, n. 4) et, s'épaississant comme un nuage qui se condense, deviennent alors visibles. Cf. *Sententiae ad intellig.*, 29 (p. 13 ss. Mommert), en particulier 15, 5 : Ὑγρὸν πνεῦμα ἐφελκομένη εἴδωλον περικεῖσθαι ἀνάγκη. Cf. Augustin, *Civ. Dei,* X, 11 : « Dicit (Porphyrius) daemones ob inprudentiam *trahere humidum vaporem* et ideo non in aethere sed in aere esse » ; cf. Bidez, *Vie de Porphyre,* p. 90. Dans un passage d'inspiration pythagoricienne (cf. *supra,* p. 112, n. 3), Aristide Quintilien, dépeignant la descente de l'âme, dit qu'après avoir atteint la zone de la lune τοῦ ὑποκειμένου πνεύματος ἀποπίμπλαται et passe de la forme sphérique à celle de l'homme (cf. *supra,* p. 122, n. 4) ; plus loin (p. 64, 31), il oppose l'âme sèche εὐπαθοῦσαν ἐν αἰθέρι à l'âme humide τὴν ὑπὸ τῆς ἀερίου ζάλης τε καὶ ἀναθυμιάσεως θολουμένην. Jamblique, *De mysteriis,* II (p. 84) : Ἡ κάτω νεύουσα (ψυχή)... ὑλικῶν πνευμάτων βρίθει συστάσεσι καὶ ταραχαῖς ὕλης ἀνωμάλοις κατέχεται. Pour Proclus, *Platon. theolog.*, VI, 11 (p. 368, éd. 1618), Poseidon, qui est τῆς ὑγρᾶς οὐσίας ἔν τε ἀέρι καὶ ὕδατι θεωρουμένης ἔφορος, est aussi le dieu qui préside à la génération des âmes : Τῶν ψυχῶν τὰς μὲν οὔπω προελθούσας εἰς γένεσιν ἀλλ' ἐν τῷ νοητῷ μένουσας Δτίας εἶναι · τὰς δὲ ἐν γενέσει πολιτευομένας ὑπὸ τῷ Ποσειδῶνι τετάχθαι, τὰς δὲ μετὰ τὴν γένεσιν... ὑπὸ τῷ Πλούτωνι τελεῖν. Cf. *infra,* ch. IV. — Sur « l'âme épaissie par l'humidité » le témoignage plus ancien de Plutarque, *De sera num. vindicta,* p. 566 A, offre un intérêt spécial.

L'eschatologie chrétienne a ses racines dans celle du paganisme et la prolonge, et les idées qui avaient cours chez les derniers païens, se retrouvent, reproduites avec une fidélité surprenante, non seulement dans les écrits apocryphes, plus ou moins teintés du gnosticisme (1), mais chez certains docteurs de l'Église. Suivant Origène, les créatures intelligibles, qui sont incorporelles et indivisibles, si elles ont commis quelque faute, s'abaissent peu à peu vers les espaces inférieurs et s'entourent d'une substance de plus en plus dense. Inversement, après la fin de leur exil terrestre (2), « si elles sont pures et ne sont pas alourdies par les masses de plomb de la méchanceté, les âmes s'élèvent dans les airs, vers la zone des corps plus purs et éthérés, abandonnant les corps épais de ce bas monde et leurs souillures, mais celles qui sont viles et entraînées par leurs fautes vers la terre, sans pouvoir même reprendre haleine, sont emportées et roulées ici-bas, les unes près des tombeaux, où apparaissent les fantômes d'âmes semblables à des ombres (3), les autres simplement à la surface de la terre ». Tout ceci pourrait avoir été écrit par quelque écrivain païen. L'ensemble même du système eschatologique conçu par le grand théologien d'Alexandrie et jusqu'aux expressions dont il se sert pour l'exposer, décèlent les emprunts faits aux philosophes de l'âge antérieur. Origène en effet, enseignait, on s'en souviendra, que l'âme s'élève par degrés de la terre à l'atmosphère, et de l'atmosphère aux sphères célestes et, se purifiant peu à peu, acquiert une connaissance de plus en plus parfaite du monde et de Dieu (4).

(1) Cf. *supra*, p. 129, n. 2 ; 130, n. 1 et 3 ; 135, n. 1.

(2) Origène, *Contra Celsum*, VII, 5 (p. 156, Koetschau) : Τῷ λόγῳ παρίσταται ὅτι ἡ μὲν καθαρὰ καὶ μὴ βαρουμένη ὑπὸ τῶν τῆς κακίας μολιβδίδων, μετέωρος φέρεται ἐπὶ τοὺς τόπους τῶν καθαροτέρων καὶ αἰθερίων σωμάτων, καταλιποῦσα τὰ τῇδε παχέα σώματα καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς μιάσματα ἡ δὲ φαύλη καὶ ὑπὸ τῶν ἁμαρτάδων καθελκομένη ἐπὶ τὴν γῆν καὶ μηδ᾽ ἀναπνεῦσαι δυναμένη τῇδε φέρεται καὶ καλινδεῖται, ἡ μέν τις ἐπὶ τὰ μνήματα, ἔνθα καὶ ὤφθη σκιοειδῶν ψυχῶν φαντάσματα, ἡ δέ τις ἁπαξαπλῶς περὶ τὴν γῆν. Comparer St Jérome, *Epistula ad Avitum* (P. L., XXII, 1062 = Origène, *De principiis*, I, 7, 4, p. 90, Koetschau), où les corps qu'ont reçu le soleil, la lune et les astres, sont rapprochés de ceux des hommes et des démons aériens. Cf. *infra*, ch. III, p. 201, n. 2.

(3) Emprunté à Platon, *Phédon*, 30, p. 81 C D.

(4) *De principiis*, II, 11 (p. 190, 9, Koetschau) : « Si quis sane mundus corde et purior mente et exercitatior sensu fuerit, velocius proficiens cito ad aeris locum ascendet et ad caelorum regna perveniet per locorum singulorum, ut ita dixerim, mansiones, quae Graeci σφαῖρας, id est globos, apellaverunt. » — Cf. Huet, *Origeniana* dans Migne, P. G., XVII, col. 1011 ; M. J. Denis, *La philosophie d'Origène*, 1884, p. 362 ss. ; Eug. de Faye, *Origène*, t. III, 1928, p. 264 s.

Il serait aisé de montrer la similitude de certaines conceptions chrétiennes avec celles que nous avons exposées. La fonction de conducteurs d'âmes (p. 129) est désormais dévolue aux messagers de Dieu, aux ἄγγελοι; mais les Vents étaient déjà dans l'Ancien Testament les envoyés de Jahvé (1) et à l'époque chrétienne l'opinion commune, jusqu'au VIe siècle, voulait que les anges fussent pourvus de corps aériens (2). Ils ne différaient donc guère des Vents psychopompes (3).

A ces puissances secourables, s'opposaient, selon les païens, les démons purificateurs ou vengeurs (καθαρτικοί, τιμωροί), qui châtiaient les âmes et retardaient leur ascension dans leur traversée de l'atmosphère (4). Le christianisme a conservé longtemps la même croyance (5), et a cru à l'existence de démons peuplant l'air épais, voisin de la terre (6). C'est là, selon St Augustin, qu'est située la sombre prison à laquelle le diable a été condamné (7). Les Byzantins parlent de douaniers qui,

(1) Ps. 103, 4 : Ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον Cf. Hebr., 1, 14.

(2) Cf. Turmel, *Revue d'hist. et de litt. religieuses,* III, 1898, p. 412-426.

(3) Ce qui précède résume quelques pages sur *Les Vents et les anges psychopompes,* que nous avons publiées dans *Pisciculi, Franz Joseph Dölger dargeboten,* Münster, 1939, p. 70-75. — Cf. *infra,* p. 152, n. 2.

(4) Δαίμονες τιμωροί et καθαρτικοί cf. Hermès Trism. dans Lydus, *De Mens.*, IV, 32, et Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trism.*, pp. 82, 89, 308. Proclus, *In Timaeum,* I, p. 113, 23, Diehl. — Cf. *supra*, p. 137, n. 7.

(5) « Anges du châtiment » opposés à l'ange de la paix dans Hénoch, LIII, 3 ss. ; cf. XX, 3 ; Matth., 13, 41. Un ἄγγελος τῆς τιμωρίας dans Hermas, *Sim.*, VI, 3, 2 ; cf. VII, 2, 6. — Cf. Dieterich, *Nekyia,* 1893, p. 61.

(6) Origène, *Exhort. ad Martyrium,* 44 : Démons ἐν τῷ παχεῖ τούτῳ καὶ περιγείῳ ἀέρι avec les notes de Huet, dans Migne, P. G., XI, col. 621 s. ; Augustin, *In Ps.* 148, 9 (*infra,* note 7). Cf. Ambroise, *De bono mortis,* 6. — Démons qui font obstacle à l'ascension des âmes : Tatien, 16, rapproché de Porphyre ; cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* II, p. 294. — L'opuscule byzantin, *Hermippus, de astrol.*, p. 25, 18, éd. Kroll-Viereck : Ὁ τῶν ἐναερίων δαιμόνων ἑσμός....οἳ δὴ δαίμονες κέκληνται...καὶ οὗτος ἐστὶν ὁ ἐπίγειος οἰκεῖος τόπος αὐτοῖς ἀμφικνεφής τε καὶ Τάρταρος καλούμενος; cf. Peterson, Εἷς θεός, 1926, p. 41. — Psellus, *De oper. daemonum,* p. 16 : Εἶναι πλήρη (δαιμόνων) τὸν ἀέρα τόν τε ὕπερθεν ἡμῶν καὶ τὸν περὶ ἡμᾶς avec la note de Boissonade (p. 125). — Sur les démons aériens chez les Byzantins, cf. en outre Delatte, *Mélange Bidez,* 1934, I, p. 222 ss. et *Patr. Gr.*, V, col. 1233 ss.

(7) Aug., *Civ. Dei,* XIV, 3 : « Vitiositas (diaboli) obtinuit, ut propter hanc esset in carceribus caliginosi huius aeris aeterno supplicio destinatus. » *In Psalmum,* 148, 9 (P. L., XXXVII, 1943) : « Nubilosus iste aër ad abyssum pertinet. Ubi nubes, ubi venti, ubi tempestates, ubi pluviae, coruscationes, tonitrua, grandines, nix et quidquid Deus vult fieri

aux portes des cieux, visitent le bagage moral des âmes qui veulent y passer et, pour essayer de les tromper, il faut user d'un subterfuge et donner aux morts un faux nom (1). A travers tout le moyen-âge, on voit se perpétuer la foi en l'existence d'un purgatoire aérien, et l'on trouve même exprimée la conviction que les pécheurs y sont purifiés par les vents, par les eaux et par le feu (2).

super terras de isto caliginoso aere, totum hoc terrae nomine appellavit, quia in imis mutabile est et mortale ... Propterea ad ista caliginosa, id est ad hunc aerem, tanquam ad carcerem damnatus est diabolus de apparatu superiorum angelorum lapsus ... et apostolus (II, Petr., 2, 4) dicit : *Carceribus caliginis inferni detrudens,* infernum hoc appellans, quod inferior pars mundi est. — Cf. le *Liber de mundi constitutione* attribué à Bède, où après avoir décrit la descente de l'âme à travers les planètes d'après Macrobe, l'auteur ajoute (P. L. XC, p. 900 C) : « In inferiori aere variis tumultibus pulsatur, scilicet grandinum nivium, pluviarum, ventorum » et Bède lui-même, *De natura rerum,* 35 (P. L. XC, col. 245).

(1) Ces douaniers (τελῶναι, τελώνια) sont d'origine orientale. La plus ancienne mention s'en trouve dans les psaumes manichéens (*A manichaean psalmbook*, t. II, éd. Allberry, 1938, p. 97, 10 ; 218, 4), et ils se sont conservés dans le mandéisme ; cf. les Index de Lidzsbarski à sa traduction de la *Ginzâ* (1925) et à ses *Mandäische Liturgien* (1920), s. v. « Zöllner », et Loisy, *le mandéisme,* 1934, p. 124. — Origène dit, *In Lucam Homil.*, XXIII (*Origenis Werke*, IX, éd. Rauer), p. 154 : Οἶδα καὶ ἄλλους τελῶνας οἱ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἡμῶν ἀπαλλαγὴν ἐπὶ τοῖς τέρμασι τοῦ κόσμου καθεζόμενοι οἱονεὶ τελωνοῦσι ἡμᾶς καὶ κατέχουσι μή τι αὐτῶν (lire αἴτιον ?) ἐν ἡμῖν ἐστιν. Pour Origène donc, ce ne sont pas des démons aériens mais terrestres. Chez les Byzantins, leur rôle est surtout défini clairement dans la vision du ταξεώτης, rapportée par Georges le Moine, *Chron.*, I, p. 679, 16 ss. Cf. *Byz. Zeitschr.*, V, 1896, p. 306 ss. : Πρὸς οὐρανοὺς ἀνιπτάμενοι καὶ ἀναφερόμενοι εὑρίσκομεν τελώνια φυλάττοντα μετὰ πάσης ἀκριβείας τὴν ἄνοδον καὶ διακωλύοντα τὰς ἀνερχομένας ψυχὰς καὶ λογοθετοῦντα καθ' ἕκαστον τελώνιον τὰς ἁμαρτίας. Plus loin (p. 680, 8) ils sont appelés τῆς ἀεροπορίας ὁδοστάται. Une description des divers τελώνια est donnée dans une rédaction de la même vision attribuée à Cyrille d'Alexandrie (Migne, P. G., LXXVII, col. 1073 C). Cf. le dialogue *Hermippe,* 121 (p. 26, Viereck-Kroll) : Ἱεροὶ ἄνδρες ἐθέσπισαν ἐνάλαττειν τὰ τῶν ἀποιχομένων ὀνόματα, ὅπως τελωνοῦντας αὐτοὺς κατὰ τὸν ἐναέριον τόπον λανθάνειν ἐξῇ καὶ διέρχεσθαι ; cf. Kroll, *Rhein. Mus.*, L, 1895, p. 637, n. 1 ; LII, 1897, p. 345 ss. D'autres textes ont été réunis par Ducange, s. v. (p. 1541 et appendice p. 183). Cf. aussi Delatte, *Mélanges Bidez,* t. I, p. 228. — Erich Peterson, Εἷς θεός, 1926, p. 41, cite la prière suivante, dont il note le caractère réaliste : Εὐχή ὅταν ἐπαίρῃ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ τῶν τῇδε. Γράφει δὲ ταύτην ὁ πνευματικὸς αὐτοῦ πατὴρ εἰς χαρτὶ καὶ βάλλει εἰς τὴν χεῖρα τοῦ τεθνηκότος διὰ τὸν φόβον τῶν τελωνίων τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου. — Les τελώνια se sont conservés dans la démonologie populaire de la Grèce moderne ; cf. B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen,* Leipzig, 1871, p. 171 ; Lawson, *Modern greek folklore,* Cambridge, 1910, p. 284 ss.

(2) Nous pouvons nous contenter de renvoyer à Norden, *Aeneis Buch,* VI, 2[e] éd.,

En dehors de la tradition littéraire, les antiques croyances sur la nature aérienne des âmes et sur les vents, qui tantôt les portent avec douceur, et tantôt les punissent, lorsqu'elles sont coupables, devaient se conserver dans le folklore, particulièrement en Gaule. Le jour des Morts, qui est une fête d'origine celtique, les âmes menées par les vents reviennent chaque année visiter leurs anciennes demeures, se chauffer au feu allumé dans l'âtre et goûter aux mets préparés pour elles (1). Mais, lorsque soufflent les ouragans, ce sont des tourbillons d'âmes damnées qui menacent d'emporter les pécheurs dans les enfers (2). La mythologie germanique a cru de son côté que Wotan, dieu du vent et de l'orage, menait à sa suite une troupe d'âmes de héros défunts, et

p. 30 ss., qui a réuni de nombreux témoignages sur la croyance à un purgatoire aérien et sur les châtiments par l'eau, l'air et le feu à l'époque chrétienne. On les retrouve encore chez Dante.

(1) Sur cette croyance celtique, cf. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, II³, p. 81 ss., qui discute la date du jour des Morts (1er et non 2 novembre). — Repas et feu préparés pour les âmes le soir de la Toussaint, cf. Sébillot, *Le folklore de France*, I, p. 138 ; Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons*, 2e éd., Paris, 1923, t. II, p. 114. — Dans le Tyrol, l'on croit que le jour des Morts « die Seelen fahren im Winde durch die Luft » (*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, s. v. « Allseelen », p. 271, n. 42). — La Mquise de Maillé veut bien m'écrire que son grand-père le Cte de Rohan-Chabot, élevé en Poitou-Vendée et très traditionnaliste, disait, quand la bise soufflait vers la Toussaint : « C'est le vent des morts ». Mon collègue M. Armand Delatte m'informe que dans les Ardennes, à Saint-Jacques, près de Trois-Ponts, le vent qui emporte le glas le jour de la Toussaint est appelé en wallon « li mwert vint », « le vent mort ». — Rapprocher la croyance des habitants de Cadix que le vent du large emporte les âmes (*supra*, p. 120).

(2) « En Léon (Bretagne), lorsqu'il s'élève de grands coups de vent, ce sont des tourbillons d'âmes de damnés qui, dans leur rage, s'efforcent de nuire aux hommes. Il faut immédiatement se jeter la face contre terre. Sinon, les âmes méchantes vous enveloppent, vous étourdissent et vous entraînent à leur suite dans les enfers. » (A. Le Braz, *op. cit.*, t. I, p. 239 ; cf. t. II, p. 335). Sébillot, *op. cit.*, I, p. 81 : « En Basse-Bretagne, le prêtre peut changer en ouragans les âmes de ceux qui ne sont pas morts en état de grâce ; il ouvre la fenêtre et leur donne l'ordre de sortir. Aussitôt ils se précipitent dehors comme un vent impétueux, où se mêlent leurs voix, que l'on prend pour le tonnerre ... Dans l'Albret, les bouffées violentes de vent sont les âmes des petits enfants morts sans baptême. » Cf. *ibid.*, I, p. 72 ; II, p. 15, n. 5. — On en rapprochera l'information que Plutarque (*De defectu orac.*, 18, p. 419 F) prête à Démétrius de Tarse : En Bretagne (Angleterre) on croyait que la mort des grands hommes provoquait des tempêtes (αἱ δε σβέσεις αὐτῶν καὶ φθοραὶ πολλάκις πνεύματα καὶ ζάλας τρέφουσι).

quand la tempête mugissait dans la forêt, la créance populaire se figura longtemps que le « chasseur infernal » passait avec sa meute aérienne, condamnée à le suivre (1). La conception universellement répandue que l'âme est une haleine exhalée par le mourant et qui, avec ses pareilles, peuple l'atmosphère, a conduit naturellement à l'idée que quand le vent fait rage, une bande d'esprit des morts vole en hurlant à la surface de la terre.

II. — Les Vents dans la sculpture funéraire.

Les sculpteurs romains ont rarement représenté sur les tombeaux les tortures que la mythologie faisait subir aux pécheurs dans le Tartare (2). La raison n'en est pas seulement que l'on ne croyait plus aux fables grecques sur le monde souterrain et que les supplices infligés, selon la Fable, aux grands criminels avaient reçu une valeur symbolique. Mais, comme de nos jours on n'étale pas sur les sépultures le spectacle affligeant des âmes damnées, livrées aux flammes de l'enfer, de même dans l'antiquité, l'art funéraire, qui est partout optimiste, se plaisait à indiquer par des allégories quelles récompenses célestes obtiendraient les défunts grâce à leurs vertus, et évitait de figurer les châtiments que pourraient leur valoir leurs fautes.

Cependant cette règle n'est pas sans exception et les représentations du supplice de Marsyas dont nous avons indiqué déjà l'interprétation pythagoricienne (p. 18) fournissait l'occasion de rappeler l'existence d'un purgatoire aérien. Les reliefs des sarcophages nous montrent le flûtiste présomptueux, qui avait osé se mesurer avec l'Apollon lyricine, suspendu aux branches d'un pin, tandis qu'un esclave scythe se prépare à l'écorcher (Pl. I, 1). La légende racontait qu'on avait accroché à l'arbre sa dépouille (3) et l'on montrait même à Célènes, en Phrygie, dans une

(1) Weniger, *Archiv für Religionsw.*, IX, 1906, p. 216 ss. L'expression d'*infernalis venator* est employée par Césaire de Heisterbach. — Rohde, *Psyche*, I⁴, p. 72, n. 3 (= trad. p. 60) a déjà rapproché les Harpyes de la « Fiancée du Vent » (*supra*, p. 110, n. 5), qui, d'après le folklore germanique, « passe en tourbillon et s'efforce d'entraîner les hommes avec elle. » Comme en Bretagne, on croit qu'il faut se coucher à terre pour lui échapper. — Sur cette *Windsbraut*, cf. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, IX, s. v. « Winde », p. 636 s.

(2) Cf. *supra*, Introduction, p. 31.

(3) Roscher, *Lexikon*, s. v. Marsyas, col. 2443, 12.

grotte au-dessus de la source d'une rivière, une outre faite de la peau du Satyre (1) et qui vibrait aux sons de la flûte (2). Cette outre suggérait l'idée de celle d'Éole. Il n'en fallut pas davantage pour qu'un mythographe pythagoricien (3) déclarât qu'elle figurait « le lieu aérien, plein de vent et ténébreux » qui est situé au-dessus des eaux et se rattache vers le haut à l'éther, domaine d'Apollon. Marsyas devient ainsi la personnification de ces âmes qu'on se figurait secouées par les vents entre le ciel et la terre et châtiées dans l'obscurité des Enfers atmosphériques (p. 129).

Le passage des âmes à travers les airs est généralement conçu sous une forme moins redoutable, et si nous ne nous trompons, cette idée est déjà celle qui a inspiré la composition d'une stèle curieuse, découverte au Pirée (fig. 19), qui paraît dater du Ier siècle avant notre ère (4). Cette stèle nous montre le défunt, vêtu seulement de l'*himation*, qui pose la main sur la tête d'une petite Sirène jouant de la cithare. Au-dessous, deux Tritons tenant chacun une rame soufflent dans des conques marines. On a pensé que le mort était un adolescent avide de s'instruire, ou un homme dont la vie avait été consacrée aux œuvres des Muses, un poète ou un orateur, qui comme maint autre, aurait mérité le nom de « Sirène ». Quant aux Tritons, ils seraient un motif de décoration purement ornemental (5). Mais la vraie signification de la Sirène

(1) Hérodote, VII, 27. Cf. Roscher, *ibid.*, col. 2441, 58.

(2) Ailien, *Var. Hist.*, XIII, 21.

(3) Aristide Quintilien, II, 18 (p. 65, 29, Jahn) : Τὸν μὲν γὰρ Φρύγα τὸν κρεμασθέντα ὑπὲρ ποτάμου ἐν Κελαίναις ἀσκοῦ οἴκην τὸν ἀέριον καὶ πλήρη πνευμάτων καὶ ζοφώδη τυγχάνειν τόπον· ὑπεράνω μὲν ὕδατος ὄντα, τοῦ δὲ αἰθέρος ἐξηρτημένον, τὸν δὲ Ἀπόλλωνα καὶ τὰ ὄργανα τούτου τὴν καθαρωτέραν οὐσίαν καὶ αἰθέριον καὶ τὸ τούτων εἶναι προστάτην Cf. Carcopino, *Basilique de la Porte Majeure*, p. 386.

(4) A. Brückner, *Athen. Mitt.*, XIII, 1888, p. 377 s., pl. IV ; Roscher, *Lexikon*, s. v. « Triton », col. 1175, fig. 13. Eisler, *Bibliothek Warburg*, Vorträge, 1922-3, p. 126, n. 3 et pl. X, nº 55. Notre fig. 19 reproduit une photographie que M. William Lameere a bien voulu faire exécuter pour nous au Pirée.

(5) Telle est l'interprétation proposée par le premier éditeur (*Athen. Mitt.*, p. 380) : « Ein lernbegieriger Jüngling oder ein Mann dessen Leben in musischer Beschäftigung aufgegangen war, einer dem, wie so manchem Dichter und Redner, der Name *Seiren* hatte beigelegt werden können. » Cette interprétation a induit en erreur même Collignon (*Les statues funéraires dans l'art grec*, p. 224), qui l'adopte, tout en notant qu'elle implique un changement complet de la signification de la Sirène musicienne. « C'est sans doute l'effigie d'un jeune poète ou d'un musicien, de même que sur une stèle de

musicienne, si je ne m'abuse, nous est donnée par un passage de Plutarque que nous avons déjà invoqué (1). Elle représente la puissance



Fig. 19. — Stèle funéraire du Pirée, Tritons et Sirène.

de la musique qui, lorsque les âmes quittent la terre pour monter vers

Chios gravée au trait, la morte est représentée jouant de la lyre, accompagnée de deux sirènes musiciennes » (Studniczka, *Athen. Mitt.*, XIII, 1888, p. 196-197). — Mais ici aussi les Sirènes sont l'image de cette musique céleste, que la morte a cultivée sur la terre, et qui lui a valu l'immortalité grâce à ces protectrices. Nous en donnerons les preuves au ch. IV.

(1) Plutarque, *Quaest. conviv.*, IX, 14, 6 ; cf. *supra*, Introd., p. 23, n. 1 et *infra*, ch. IV, ce qui est dit des Sirènes et des Muses.

le ciel et sont errantes après le trépas, leur inspire l'amour des choses célestes et divines et l'oubli des choses mortelles. Quant aux Tritons embouchant leurs conques levées, ils personnifient les Vents favorables, qui soulèvent les âmes et facilitent leur ascension. Cette interprétation pourrait sembler hasardée, si l'alliance des Sirènes et des Tritons n'avait été introduite avec la même intention dans la composition d'autres monuments funéraires. Tel, un sarcophage de Méléagre, dont nous aurons à reparler (1), où des Tritons, toujours projetant leur haleine à travers un coquillage, sont associés à des Sirènes jouant du tambourin (2). C'est encore en vertu d'un symbolisme pareil que, dans les représentations du voyage vers les îles Fortunées, les mêmes Tritons accompagnent les Néréides musiciennes (3).

Si les Tritons ont ainsi été choisis pour représenter les souffles de l'atmosphère, c'est que les dieux des Vents, auxquels la religion des cités ne rendait que rarement un culte, n'ont guère été représentés par la sculpture grecque (4). Les légendes de Zéphyre et de Borée ont, il est vrai, inspiré aux artistes des compositions variées, mais c'est seulement pendant la période alexandrine que les Vents, que la météorologie avait distingués et nommés, ont été groupés et caractérisés par des attributs divers. Le plus ancien monument où ils soient ainsi réunis, est la fameuse Horloge d'Andronic, à Athènes, œuvre du premier siècle avant notre ère (5). Ils y sont figurés en relief par des personnages

(1) Cf. *infra*, ch. IV et pl. XXXV, 3.

(2) Le même motif paraît avoir figuré sur un sarcophage de la villa Ludovisi, qui aurait été inexactement décrit (cf. *infra*, p. 165).

(3) Cf. *infra*, p. 167, note 1. — Une association semblable des Vents favorables et de la musique céleste est exprimée autrement sur les sarcophages de Naples et de l'Hôpital St-Jean à Rome, reproduits pl. XXIX, qui seront commentés dans notre ch. IV. De même, les Tritons soufflant paraissent représenter les Vents dans la composition qui décore l'abside de la Basilique de la Porte Majeure ; cf. Bendinelli, *Mon. Antichi*, XXXI, p. 644, n. 2 ; Carcopino, *Basilique pythagoricienne*, p. 319, 373 s. — Steinmetz (*Windgötter* dans *Jahrbuch des Instituts*, XXV, 1910, p. 35, n. 3) a remarqué, à propos d'une représentation de Borée avec une conque marine, l'affinité qui unit les Tritons et les Vents, et leur ressemblance dans l'art : « Ainsi le Triton, Amelung, *Vatikan.*, I, 26 (77 B), est presque identique au dieu du Vent sculpté sur le petit côté d'un sarcophage d'Endymion. »

(4) Représentations des Vents : cf. *Mon. myst. de Mithra*, I, p. 96 ; Roscher, *Lexik.*, s. v. « Windgötter, p. 515 ; Steinmetz, *Windgötter* [note 3]. — A l'époque byzantine, cf. Diehl, *Manuel d'art byz.*, I, pp. 226, 241, 424, 428 ; cf. *infra*, p. 151, n. 2.

(5) Horloge d'Andronic : Millin, *Galerie myth.*, pl. 75 ss. ; Baumeister, *Denkmäler*,

entiers, comme sur une stèle trouvée dans un mithréum de Carnuntum (1), où Zéphyre et Notus, Eurus et Borée, embouchant une trompe, sont sculptés sur les quatre faces presque en ronde bosse à côté des Saisons.

Ces divinités aériennes sont beaucoup plus fréquemment figurées par des bustes ou de simples têtes, dont le souffle impétueux est matérialisé sous la forme d'une sorte de cornet, qui sort des lèvres et va en s'élargissant (2), comme par exemple sur un bas-relief mithriaque de Mayence (fig. 20). Parfois, mais non toujours (3), ces têtes portent,

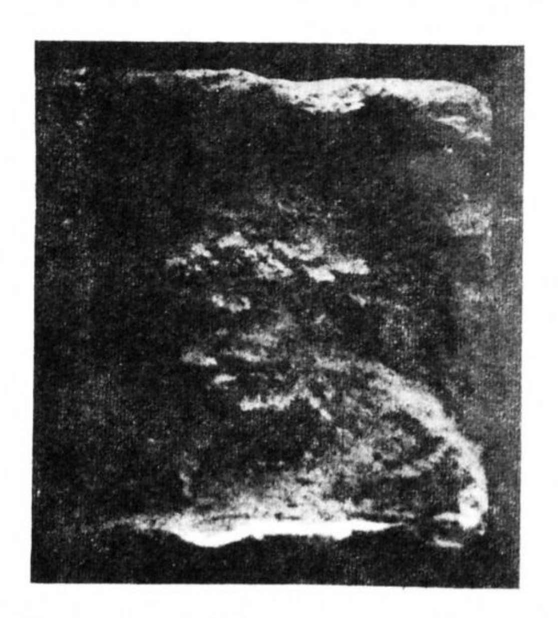


Fig. 20. — Bas-relief mithriaque de Mayence.

en outre, aux tempes des ailes pour marquer la vélocité de leur mouvement (4), semblable à celui d'un oiseau rapide fendant l'espace.

t. III, p. 2116, fig. 2370 ; Reinach, *Rép. rel.*, I, 57, Brunn-Bruckmann, *Denkmäler*, pl. 30. — Sur la nationalité de l'architecte, cf. *supra*, p. 107.

(1) *Mon. myst. Mithra.*, II, Mon. 228 bis *c*, fig. 432-433.

(2) *Mon. myst. Mithr.*, II, Mon. 245 *c* et pl. V (Neuenheim) ; Mon. 246 *d* et pl. VI (Osterburken) ; Mon. 257, fig. 295 (Mayence) = Espérandieu, n° 5775 ; reproduit fig. 20.

(3) Ainsi les ailes font défaut sur le bas-relief de Mayence (fig. 20) ; sur une stèle de Heddernheim, *Mon. myst. Mithra.*, II, p. 377, fig. 289 ; sur la terre cuite de Vienne (*infra*, p. 171, fig. 34), sur plusieurs stèles de Pannonie (*infra*, p. 154 s.), sur certains masques placés aux angles des sarcophages (*infra*, p. 164).

(4) Dédicace *Ventis velocibus* à Salone : *Bull. Dalmat.*, 1907, p. 119.

Leur visage aux sourcils contractés, aux joues enflées, exprime souvent l'effort musculaire grâce auquel elles projettent au loin leur haleine (1). Ailleurs, ces divinités prennent l'apparence à demi-animale de Satyres aux oreilles pointues pour marquer la violence brutale de leurs accès de fureur, tels par exemple des bronzes trouvés à Angleur près de Liège (fig. 21) ou les reliefs d'un autel de Nîmes (fig. 22) (2). Fréquemment ces bustes de Vents sont accouplés ou réunis par quatre, les uns barbus, les



Fig. 21. — Bronze d'Angleur. Musée de Liège.



Fig. 22. — Autel de Nîmes.

autres imberbes (fig. 23) (3), et l'on se plaît à marquer alors l'opposition entre deux aspects de ces génies de l'atmosphère : la violence de la

(1) Cf. *infra,* p. 164 s.

(2) Bronze d'Angleur : *Mon. myst. Mithra.*, II, p. 427, nº 316, fig. 361. Autel de Nîmes : Espérandieu, nº 433 ; CIL, XII, 3135. Cf. *infra* (p. 162 s.) ce qui est dit des sarcophages, et p. 174. — C'est pour le même motif que les dieux des Vents portent parfois des cornes ; ainsi, dans une miniature du Virgile du Vatican (Duruy, *Hist. des Romains,* VI, p. 251) et souvent au Moyen-Age ; cf. Piper, *Mythol. d. christ. Kunst,* II, p. 443 ; Kraus, *Gesch. der christl. Kunst.*, I, 1896, p. 208.

(3) Quatre Vents sont figurés à côté des provinces romaines dans la mosaïque de la *Via dei vigili* à Ostie. Nous les reproduisons p. 152. On notera que deux ont une barbe et un aspect farouche, deux sont imberbes et ont l'air plus doux ; cf. Calza, *Bolletino comunale,* 1912, p. 103 et *infra,* p. 175, les figures du mausolée d'Igel.

tempête et la douceur du zéphyre (1). Lorsqu'ils sont quatre, on les place souvent dans les écoinçons de reliefs, dont le centre est occupé par



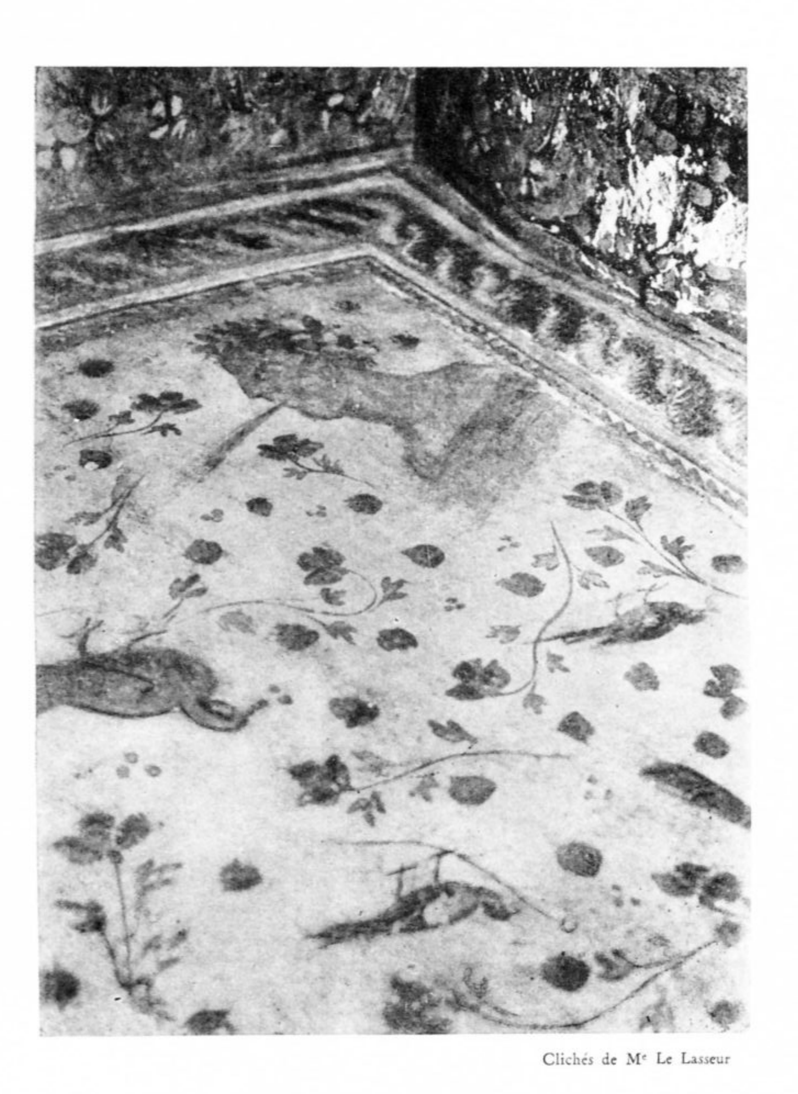
Fig. 23. — Mosaïque d'Ostie.

le cercle du zodiaque ou un planisphère (2). C'est un type traditionnel de représentation cosmographique, dont l'origine remonte à la distinction

(1) *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 95 s. Cf. *infra*, p. 172, n. 4, p. 174 et pl. XIV, 1.

(2) *Ibid.*, p. 96, n. 8 ; cf. *Apocalypse*, 7, 1 : Τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς κρατοῦντας τοὺς τέσσαράς ἀνέμους. Les Vents sont en effet des messagers de Dieu, cf. *supra*, p. 143.





Clichés de M^e^ Le Lasseur

Plafond d'un tombeau rupestre découvert à Djel-el-ʿAmad près de Tyr.

que faisaient les Babyloniens des quatres Vents du ciel : ceux du Nord-Est, du Sud-Est, du Sud-Ouest et du Nord-Ouest (1).

Nous les trouvons ainsi en Orient dans un tombeau rupestre fouillé par Me Le Lasseur à Djel-el-'Amad près de Tyr (2). Au plafond de l'hypogée (pl. IX), dont le médaillon central est détruit, des oiseaux sont perchés dans un semis de fleurs « Aux quatre coins, sont ou plutôt étaient représentés en bustes les quatre Vents personnifiés : dans l'angle Nord-Ouest, un jeune homme imberbe, vu de profil, la tête ceinte d'une couronne de feuillage, souffle à pleines joues un vent de couleur bleue. Le buste peint à l'angle Nord-Est paraît être celui d'un adolescent, il a les cheveux courts, noirs et frisés. Il ne porte pas de couronne et le vent qu'il souffle, est rouge ». Les deux autres bustes ont disparu.

Le culte funéraire des Vents a été transporté par les troupes de l'Orient sur le Danube, et nous pouvons, avec beaucoup de vraisemblance, reconnaître quels en ont été les propagateurs. L'on a découvert à Carnuntum en Pannonie deux stèles où figurent des bustes de ces divinités et qui appartiennent à des soldats de la *legio XV Apollinaris*. Or, cette légion fut ramenée sous Vespasien de l'Orient, où elle avait complété ses effectifs, dans le camp de Carnuntum en l'an 71, et nous avons montré ailleurs qu'elle avait introduit dans cette grande place de guerre le culte de Mithra (3). D'autre part, nous avons marqué plus haut (p. 140) l'importance qu'avaient les Vents dans les mystères du dieu perse. On n'hésitera pas à mettre la diffusion de ce culte exotique en rapport avec la fréquence des représentations de ces génies atmosphériques sur les sépultures de militaires en Pannonie. La stèle de Petroneli, que nous allons citer, a été élevée par un *signifer* de la Xe légion en l'honneur d'un affranchi qui porte le nom caractéristique d'*Apollonius Mithridatis libertus*.

Une première stèle de Carnuntum (4) exprime par de grossières sculptures les croyances d'un simple soldat sur la vie d'outre-tombe (fig. 24).

(1) Cf. *supra*, p. 106 n. 5.

(2) Me Le Lasseur, *Syria*, t. III, 1922, p. 18 et pl. III, que l'auteur a bien voulu nous autoriser à reproduire ici.

(3) *Monum. myst. Mithra.*, I, p. 253.

(4) E. Bormann, *Bericht des Vereins Carnuntum*, 1908-1911, p. 327 ss. (*Der römische Limes in Oesterreich*, XII, 1914, p. 39) ; Arn. Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien* (Sonderschriften des Oesterr. arch. Instit. in Wien), p. 50, n° 108, fig. 47. Cf. sur ce monument nos *Études Syriennes*, p. 69 ss. et *infra*, p. 228, n° 6 a.

Au-dessus de l'épitaphe, le champ est occupé par une couronne de feuillage, probablement de laurier, emblème bien connu du triomphe obtenu par le juste sur la mort (1). A l'intérieur, vole un aigle, les ailes éployées : l'aigle était en Orient l'oiseau du soleil, chargé de porter vers cet astre les âmes qu'on en croyait issues (2). Dans les coins, quatre bustes sommairement exécutés ne peuvent être que ceux des Vents. Plus haut, de chaque côté, un dauphin, qui paraît avaler un



Fig. 24. — Stèle de Carnuntum.

poisson (3) est l'emblème des eaux supérieures. Au sommet, une large face imberbe, fort indistincte, est insérée dans un croissant, posé, comme il arrive souvent, sur un support (4). Ce sont probablement le Soleil et la Lune, auxquels sont joints deux disques en guise d'acrotères (5).

Une pierre tombale de la collection de Traun à Petronell (*Carnuntum*),

(1) *Études Syriennes*, p. 63 ss.

(2) *Ibid.*, p. 41 ss.

(3) Cf. *infra*, p. 155, n. 4.

(4) Cf. *infra*, ch. III, p. 222.

(5) Sur ces disques accompagnant le croissant, cf. *infra*, ch. III, p. 230.



Cliché du Musée de B.

Vents soufflant vers le buste du mort. Stèle trouvée à Aquincum.
Musée de Budapest.

dont nous signalions plus haut l'épitaphe (1), se rattache à toute une série de monuments pannoniens ou apparaissent non plus quatre, mais deux têtes de Vents. Considérons d'abord une stèle trouvée à Aquincum (2), dont j'ai pu, grâce à l'entremise de M. André Alföldi, obtenir une bonne photographie (pl. X). Comme de coutume, la partie inférieure du relief rappelle la vie du défunt : un valet d'armes (*calo*), tenant une lance, lui amène son cheval de bataille (3). Au-dessus, ce mort lui-même est représenté à mi-corps dans une niche cintrée et de chaque côté de celle-ci, un Vent lance vers lui son souffle tourbillonnant, figuré par les moulures en spirale. Plus haut, une tête de Méduse occupe le centre du fronton et sur ses rampants nagent des dauphins, avalant un poisson (4), tandis que deux pommes de pin, emblèmes d'immortalité (5), dont une seule est conservée, formaient les acrotères.

Un tombeau, découvert à S. Maria-Lanzendorf près de Vienne (6), porte de même deux têtes de Vents, soufflant vers l'image du mort placée dans une niche, mais les autres figures font défaut. On retrouve encore ces têtes affrontées des Vents sur une stèle mise au jour à Dunapentele (*Intercisa*), où des dauphins les accompagnent (7), et, d'après une indication de M. Alföldi, sur une pierre tombale encastrée dans une muraille à Adony (com. Fehér).

(1) Petronell : Schober, *op. cit.*, p. 61, n° 133, fig. 61 ; cf. CIL, III, 11238.

(2) H. Hofmann, *Römische Militärgrabsteine der Donauländer,* 1905, p. 65 s., fig. 45; Arn. Schober, *op. cit.*, p. 88, n° 190, fig. 98.

(3) Le motif est fréquent, notamment sur les stèles funéraires des *equites singulares.* Nous en reparlerons au ch. v.

(4) Pour la signification des dauphins, cf. *supra,* p. 83 et Ch. Picard, *Bulletin Société archéol. d'Alexandrie*, N. S., X, 1938, p. 17. — Mon ami M. Carcopino me suggère l'idée que la tête de Méduse sur cette stèle, comme souvent ailleurs, représente la face de la lune, terme du voyage des âmes emportées par les Vents ; cf. *supra,* p. 139. Les dauphins ont été préférés à tout autre emblème des eaux paroe qu'ils passaient pour avoir porté au rivage des héros tombés dans les flots (*Realenc.*, s. v. « Delphin », col. 2506, l. 48 ss.). On pouvait ainsi les considérer comme des emblèmes du salut pour les morts plongés dans cette mer orageuse qu'est notre monde matériel, cf. *supra,* p. 66, note 1.

(5) Sur les pommes de pin comme symboles d'immortalité, cf. *infra,* ch. III, p. 219.

(6) S. Maria-Lanzendorf : Hofmann, *op. cit.*, p. 91 ; Schober, *op. cit.*, p. 57, n° 120, fig. 57 ; CIL, III, 4580.

(7) Dunapentele : *Archäol. Ertesit.*, 1906, p. 307, fig. 37 ; Schober, *op. cit.*, p. 82, n° 180.

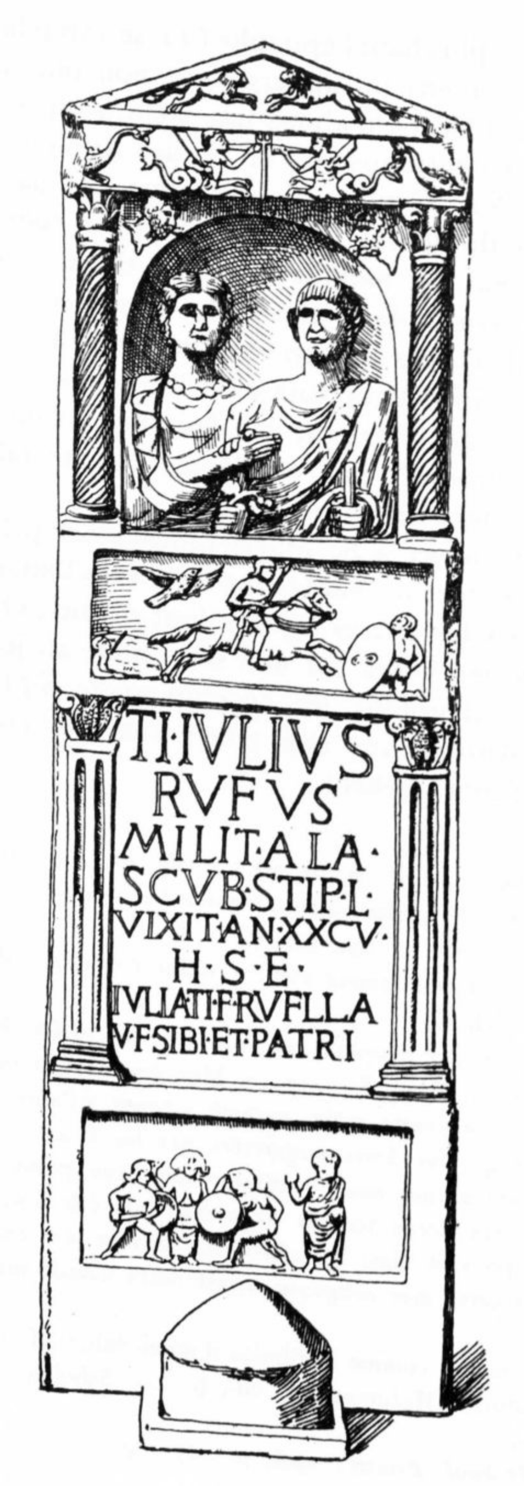


Fig. 25. — Stèle trouvée à Walbersdorf (*Scarbantia*).

Le symbolisme se complique sur un monument exhumé à Walbersdorf, près d'Oedenburg (*Scarbantia*) (1), et son intérêt s'accroit (fig. 25). Les Vents apparaissent de nouveau dans les écoinçons, des deux côtés de la niche contenant les portraits des défunts, vers lesquels ils dirigent l'air qu'ils expirent, mais, au-dessus d'eux, une frise nous montre, de chaque côté du trident de Neptune, des Tritons soufflant dans des conques et, derrière eux, des dauphins, puis au sommet de la pierre, le fronton contient deux lions affrontés. Ces figures ainsi étagées par couples sont manifestement en relation avec chacun des deux personnages représentés au-dessous d'elles, et nous n'avons plus à expliquer la fonction des Vents qui soufflent dans leur direction. Les Tritons et les dauphins ne rappellent point ici, comme sur certains sarcophages, la traversée des défunts vers les Iles des Bienheureux, mais, unis au trident de Poseidon, ils doivent éveiller simplement l'idée de l'élément aqueux, ou si l'on préfère de l'océan céleste (2). Ils apparaissent avec cette signification sur certains monuments des cultes asiatiques (3). Enfin, le lion était dans les mystères orientaux le symbole du principe igné (*aridae et ardentis naturae*) et il est fréquemment reproduit comme tel sur les bas-reliefs mithriaques (4). Un commentateur d'Homère, à propos des emblèmes des éléments, nous dit que le poète désigne l'éther par le lion, qui est un animal plein de feu (5). Dans un apocryphe chrétien (6), Joseph, au moment de sa mort, prie le Seigneur : « *Ne*

(1) Hofmann, *Jahresh. arch. Inst. Wien,* XII, 1909, p. 224 ss., fig. 141 ; Schober, *op. cit.*, p. 89, n° 191, fig. 99.

(2) Cf. *supra,* p. 130, n. 1. — Par une autre voie, Macchioro, *Simbolismo,* p. 72, a aussi été amené à la conclusion que le dauphin peut représenter la mer.

(3) Cf. ma note sur une stèle d'Ouchak, *Revue des études anciennes,* VIII, 1906, p. 281 ; cf. Graillot, *Culte de Cybèle,* 1912, p. 199, n. 5.

(4) Cf. *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 80, p. 101 s.

(5) Héraclite, *Problem. Homer.*, 66 : Διὰ τοῦ λέοντος ἐμπύρου ζῴου τὸν αἰθέρα δηλοῖ.

(6) *Historia Iosephi,* ch. 13, dans Tischendorf, *Evangelia apocrypha*², 1876, p. 127 ; cf. p. 133, n. 11. — Une prière chrétienne fort ancienne, l'offertoire de la messe des morts, contient l'invocation : « Libera animas defunctorum de poenis inferni et de profundo lacu, libera eas de ore leonis, ne absorbeat eas Tartarus, ne cadant in obscurum, sed signifer sanctus Michael repraesentet eas in lucem sanctam. » On serait tenté de voir dans le *lacus* et l'*os leonis* un souvenir du passage des âmes à travers les eaux et le feu d'en haut. Mais en réalité, cette formule fait allusion à la fosse aux lions (*lacus* = λάκκος), où le prophète Daniel fut secouru par Dieu ; cf. Cabrol, *Dict. archéologie et lit.*, s. v. « Mort », col. 33.

irruant in me leones, neque prius submergant animam meam fluctus maris ignei ; hoc enim omnis pertransire debet anima » Les lions sont clairement associés ici à ces feux d'en-haut, que tous les morts doivent traverser (1).

Nous avons parlé, dans la première partie de ce chapitre (p. 132 s.), de la purification par les éléments superposés à travers lesquels les âmes doivent se frayer un chemin pour atteindre le ciel. Il ne paraît pas douteux que cette idée est celle qu'a voulu exprimer le décorateur de la stèle de Walbersdorf (2). Le même symbolisme est traduit, avec moins



Fig. 26. — Lions et cratère. Sarcophage du Musée des Thermes.

de précision, sur la tombe de Carnuntum (p. 154) où, au-dessus de l'aigle psychopompe et des bustes des Vents sont sculptés deux dauphins et plus haut la Lune et le Soleil. Les dauphins, on le voit immédiatement, sont de nouveau ici les représentants des eaux supérieures, mais l'existence des feux célestes est rendue sensible par les astres vers lesquels tend l'ascension de l'âme.

On pourrait citer d'autres tombeaux où le passage à travers les éléments est ainsi rappelé par un symbolisme plus ou moins développé. Dans diverses régions du monde romain on voit, sur des sarcophages ou des stèles funéraires, deux lions affrontés de chaque côté d'un cratère,

(1) Cf. *supra*, p. 130, n. 3.

(2) Nous avons déjà proposé cette interprétation dans les *Oesterr. Jahreshefte*, XII, 1909, p. 194.

sur lequel souvent ils posent chacun une griffe (fig. 26) (1). Il est bien tentant de rapprocher ce motif des bas-reliefs mithriaques où le groupe du lion et du cratère figure l'opposition de l'eau et du feu (2). Nombreuses sont les stèles où des lions sont étendus sur les deux rampants du fronton (3). Y figurent-ils simplement en qualité de

(1) Face postérieure d'un grand sarcophage des Muses, du type de Sidamara, autrefois au Palais Mattei, aujourd'hui au Musée des Thermes (Matz-Duhn, n° 3268 ; Paribeni, *Museo Nazionale Romano*², 1928, n° 100). — Sarcophage de Méléagre, à Athènes (Stephani, *Ausruhender Herakles,* p. 101 et pl. II : Robert, *Sarkophagreliefs,* III, 2, pl. LXX, n° 216). — Sarcophage d'enfant à Cyrène (Pietrogrande, *Africa Italiana,* III, 1930, p. 114, fig. 10). — Bas-relief du musée de Rhodes (n° 1161 ; Maiuri, *Rodi,* p. 69). — Stèle de Syrie (nos *Études Syriennes,* p. 52 n. 1). — Sarcophage de plomb trouvé à Sittingbourne, au British Museum (*Guide to the antiquities of Roman Britain,* 1922, p. 103, fig. 102).

(2) *Mon. myst. Mithra.,* I, p. 101 s.

(3) Le motif du lion couché sur les rampants est fréquent. J'en ai noté quelques exemples, dont le nombre pourrait être facilement augmenté : Bas-relief trouvé à Torre-Uzzone (prov. Cuneo), publié par Mancini, *Notizie degli Scavi,* 6e série, XII, 1936 (notre fig. 28) ; cf. *infra,* p. 161, n. 1. — Au Musée de Turin. Stèle de L. Cordius, etc. Fronton avec tête de Méduse ; à l'extérieur, deux lions grimpent sur les rampants. — Au contraire, sur la stèle de Vibius Veano, les lions affrontés sont sous la tête de la Méduse, cf. CIL, V, 7054 et 7115 (où il faut lire *leones* pour *catuli*). Rapprocher la stèle de Mayence, Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* X, 7386. — Museo civico de Bologne. Stèle provenant d'Imola (CIL, XI, 680) et cippe de Cadenna Nepos (XI, 6844) ; les lions sur les rampants font face au spectateur. — Musée de Madrid. Bas-relief provenant d'Asie Mineure ? Banquet funéraire ; dans le fronton, un aigle ; comme aerotères, lions (*Revue archéol.,* VIe série, I, 1933, p. 120). — Il ne faut pas confondre ces lions isolés avec les groupes du lion ravisseur, dévorant un animal, dont s'est occupé Fr. de Ruyt (*Bulletin de l'Institut belge de Rome,* XVII, 1936, pp. 169-175), bien qu'on trouve parfois celui-ci aussi placé au sommet du monument funéraire, p. ex. sur la niche de Micia en Dacie que nous avons publiée, *Arch.-epig. Mitt. aus Oesterreich,* XVII, 1894, p. 24, fig. 3. — Au sommet de la tombe d'un cavalier thrace trouvée à Colchester, on voit un sphinx ailé, accosté de deux lions, autour desquels s'enroule un serpent (*Journal of Roman studies,* XVIII, 1028, p. 212 et pl. 23 = notre fig. 27). La signification de ce groupe reste obscure. — Deux lions à côté du « repas funéraire » sont peut-être aussi des emblèmes des feux d'en haut et font alors allusion au festin céleste, sur une stèle d'Auzia, en Afrique (CIL, VIII, 9057 = 20738 ; Saglio-Pottier, *Dict. ant.,* s. v. « Beneficiarius », I, p. 688, fig. 819), mais ils sont plus probablement ici l'animal sacré de la *Virgo Caelestis,* qui protège les défunts, de même que sur la tombe d'un soldat d'une *ala Afrorum* conservée au Musée de Leyde (CIL, XIII, 8806), où ils sont accompagnés d'un sphinx. Nous reparlerons de ces monuments, ch. v, à propos du repos des morts. De même encore, les lions sont les protecteurs des tombeaux en Phrygie, parce qu'ils sont consacrés à Cybèle.

gardiens de la tombe, comme c'est souvent le cas pour les monuments d'Asie Mineure et même de Grèce (1). Leur position au sommet de la



Fig. 27. — Stèle de Colchester.

pierre paraît les caractériser ici comme les représentants des feux du ciel.

(1) Cf. Collignon, *Les statues funéraires*, p. 88 ss. ; Parrot, *Malédictions et violations des tombes*, 1939, p. 104 ; p. 144, et notre *Catal. des sculpt. du Musée du Cinquantenaire*, p. 88, n° 77.

Nous en reproduisons une (fig. 28), découverte récemment dans le Piémont, dont la composition est d'un intérêt exceptionnel (1). Mais les deux sculptures de Pannonie que nous avons citées gardent une importance spéciale, à la fois parce que l'allégorie y est la plus explicite, et à cause



Fig. 28. — Stèle funéraire de Torre-Uzzone. Musée de Turin.

de leur date reculée, puisque l'une et l'autre remontent au premier siècle de notre ère.

(1) M. Mancini (*l. c.* [p. 159, n. 3]) n'a pas essayé d'interpréter cette curieuse pierre tumulaire, mais il a réuni plusieurs exemples de l'image de la Louve allaitant les jumeaux, qui se rencontre sur les tombeaux dans le Piémont comme à Rome. D'autres ont été signalés par Carcopino, *La Louve du Capitole*, p. 47. Cf. *supra*, p. 92, note 2 ; nous y avons noté que les monnaies où la Louve figure avec la légende *Aeternitas Aug.*, indiquent clairement que cette représentation, si souvent reproduite sur les sépultures, y était un symbole d'éternité, ou pour mieux dire d'immortalité, comme l'a déjà reconnu J. Gagé, *Mélanges Cumont* (*Annuaire de l'Institut oriental de Bruxelles*, IV), p. 164, n. 3. — Le double Capricorne soutenant un globe doit être rapproché d'une représentation semblable trouvée à Mayence. Le Capricorne, signe zodiacal de la naissance d'Auguste (Ch. Renel, *Les Enseignes*, 1903, p. 217), était l'insigne de deux légions du Rhin et le

Quittons la frontière du Danube pour nous transporter au cœur de l'empire. Nous retrouverons aussi à Rome les Vents associés à divers motifs de la décoration funéraire. Voici d'abord une urne cinéraire (Pl. XI), conservée au Cabinet des Médailles de Paris et autrefois dans les jardins Aldobrandini (1). L'inscription nous apprend que ce coffret de marbre renfermait les cendres de Tibérius Claudius Victor, mort à l'âge de sept ans. Au-dessous, une large coquille contient le buste de l'enfant, portant au cou une *bulla* en forme de croissant (2). Des deux côtés, se dressent des cippes, surmontés de masques de théâtre, imitation d'un motif fréquent des monuments funéraires (3). Enfin, au-dessus, nous retrouvons, comme à Carnuntum, l'aigle, les ailes éployées, associé aux Vents : deux bustes imberbes, portant des ailettes dans les cheveux, soufflent vers le haut des deux côtés de l'oiseau, qu'ils paraissent vouloir aider à prendre son essor. Ils sont les véhicules de l'âme de l'enfant vers le ciel (p. 171). Sur les deux faces latérales de l'urne, s'élève le laurier d'Apollon, chargé de baies, et de chaque côté du tronc, un corbeau, l'oiseau du dieu solaire (4), lève la tête, comme s'il voulait becqueter les fruits de l'arbre sacré (5) ou s'envoler du sol.

Si nous considérons la série imposante des sarcophages romains, nous y retrouverons fréquemment les Vents, tantôt isolés et tantôt mêlés à quelque scène mythologique. Un certain nombre de ces cuves de marbre sont surmontées d'un couvercle dont les angles sont formés par deux têtes aux oreilles pointues, la chevelure en désordre, avec des ailes sur le front ; on les a pris pour des Satyres et l'on a même créé, à

bas-relief de Mayence exprime probablement l'idée que ces légions assurent la sécurité éternelle de l'*orbis Romanus* (Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, X, 7330, 7354, 7364). On pourrait songer à une explication analogue pour notre groupe, qui est joint à celui de la Louve romaine. Toutefois, elle se heurte à l'objection que le Capricorne se rencontre sur les pierres tombales réuni au croissant lunaire (ch. III, p. 229, n° 11) et il paraît bien rappeler alors que ce signe du zodiaque était regardé comme la porte par laquelle les âmes montaient au ciel (Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 12, 2 ; cf. *supra*, ch. I, p. 40).

(1) CIL, VI, 15315. Ernest Babelon, de regrettée mémoire, a bien voulu jadis m'autoriser à photographier et à reproduire cette urne, dont la décoration est très remarquable.

(2) Cf. *Realenc.*, s. v. « Bulla », col. 1051, 17.

(3) Cf. notre *Catalogue des sculptures du Musée du Cinquantenaire*, 2e éd., n° 187 et la note.

(4) *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 192 ss.

(5) Cf. le cippe du Louvre reproduit pl. XXII, qui sera expliqué au ch. III, p. 244.



Urne cinéraire provenant de Rome, au Cabinet des Médailles de Paris.

cette occasion, la race nouvelle des « Satyres ailés ». Mais la place même qu'ils occupent aurait déjà dû faire reconnaître leur véritable caractère. Ces têtes sont celles des Vents, placées ici aux angles des sarcophages, comme ailleurs dans les coins des bas-reliefs (1), ou, plus exactement encore, comme sur une stèle de Heddernheim aux quatre coins d'un toit (2). Nous citerons comme exemple de cette décoration (fig. 29) un sarcophage des Leucippides, aujourd'hui à Baltimore (3), où les Vents sont, comme il arrive fréquemment, rapprochés des Heures,



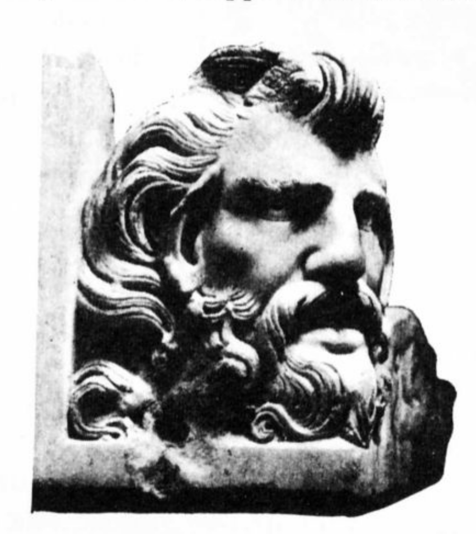


Fig. 29. — Masques corniers d'un sarcophage des Leucippides.
Walters art gallery à Baltimore.

placés sur la cuve immédiatement au-dessous d'eux (4), ces dieux de l'atmosphère étant mis en rapport avec les Saisons, qui dépendent de leurs souffles secs ou humides, brûlants ou glacés (5). Des masques de jeunes gens pourvus d'ailettes, qui sortent des mèches de leur chevelure dressée au-dessus de leur front, étaient pareillement unis aux

(1) Cf. ce qui est dit plus haut, p. 152 s.

(2) *Mon. myst. Mithra*, II, p. 377 (mon. 253, j) et fig. 290.

(3) Baltimore, Walters art gallery ; cf. *Mélanges Éc. fr. de Rome,* 1885, pl. 12 ; Robert, *Sarkophagreliefs,* III, 2, pl. 58, 162 ; S. Reinach, *Rép. reliefs,* III, 228. La direction du musée de Baltimore a bien voulu nous en envoyer des photographies et nous autoriser à les reproduire.

(4) Cf. *supra,* p. 100, fig. 16.

(5) *Mon. myst. Mithra.*, t. I, p. 94 ; cf. CIL, VIII, 2610 « Ventis bonarum tempestatium potentibus ».

Saisons sur le couvercle d'un sarcophage du Latran (1). Ce sarcophage a contenu les restes d'un prêtre d'Isis, mais il serait peut-être imprudent de chercher dans sa décoration l'expression de la doctrine des mystères alexandrins. Des têtes analogues se retrouvent encore des deux côtés d'un couvercle de sarcophage conservé dans le casino de la villa Borghèse (fig. 30) (2). Celles-ci sont imberbes et juvéniles, mais elles ont toujours au-dessus du front de petites ailes, se détachant des mèches de leur chevelure, qu'agite la rapidité de leur course, et leurs sourcils contractés expriment l'effort qu'elles font pour exhaler le souffle qui est censé sortir de leurs lèvres entr'ouvertes.



Fig. 30. — Tête de Vent. Couvercle de sarcophage de la villa Borghèse.

J'incline à croire qu'il faut reconnaître aussi des figures des Vents dans un certain nombre d'autres têtes barbues ou imberbes, occupant les angles des couvercles de sarcophages, bien qu'elles soient dépourvues d'ailes. On les a dénommées « Satyres » ou « barbares » sans expliquer d'ailleurs pourquoi ces Satyres ou barbares auraient été ainsi placés. Nous reproduirons comme exemple (fig. 31) une de celles qui décorent le grand sarcophage romain qui sert de tombeau au cardinal Fieschi à Saint-Laurent-hors-des-Murs (3). A défaut d'ailes, ces images se distinguent de celles des Satyres, joyeux compagnons de Bacchus, par le froncement de leurs sourcils et les rides de leur front, qui, avec l'ouverture de la bouche, traduisent,



Fig. 31. — Tête de vent? Sarcophage de St-Laurent-Hors-des-Murs.

(1) Latran, salle XV, n° 887. Benndorf et Schöne, *Bildwerke des Laterans*, n° 508.

(2) Helbig, *Führer*³, t. II, n° 1543 ; Robert, *Sarkophagreliefs*, II, p. 68, pl. XXIV, 59 : Guzman, *L'Art décoratif à Rome*, I, pl. 10. Le couvercle n'appartient pas au sarcophage sur lequel on l'a posé, ni les masques au couvercle, mais ceux-ci sont en grande partie antiques. Au contraire ceux d'un sarcophage placé en face de celui-ci (n° IV *c* : S. Reinach, *Rép. rel.*, III, 167, 2) sont imités des premiers et modernes.

(3) Notre figure 31 reproduit le dessin de Raoul Rochette, *Monuments* (*supra*, p. 77, n. 1). — Pour ce couvercle de sarcophage, cf. *supra*, p. 78, fig. 8 et pl. II, 2.

nous le disions, la tension nerveuse qu'impose à ces divinités de l'air leur expiration violente. De plus, leur chevelure n'est pas hirsute, mais partagée en longues boucles, d'un désordre voulu, comme si l'ouragan les avait emmêlées (1).

Un sarcophage, autrefois à la Villa Ludovisi (2), représenterait, dans un portique de six colonnes, deux époux accostés des génies des quatre Saisons. Au-dessus, dans les écoinçons laissés libres entre les cintres du portique, on voyait, d'après la description qui en a été donnée, au milieu « deux demi-figures de Vents soufflant dans une conque marine », plus loin deux « Victoires ailées », enfin aux deux extrémités, deux lions déchirant chacun un chevreuil. On a tenté d'expliquer la présence des Vents par une allusion au voyage de la vie humaine, dont les Saisons symboliseraient le cycle (3). Mais, joints aux Victoires, personnification habituelle du triomphe sur la mort, aux Saisons emblèmes du renouveau éternel (4), les Vents, eux aussi, auraient ici un sens eschatologique. Seulement, en décrivant ce sarcophage perdu, l'on paraît être tombé dans une erreur analogue à celle qu'a commise Carl Robert (5) à propos de celui de Méléagre, dont nous avons déjà dit un mot (p. 149) : les prétendus « Vents » doivent être des Tritons, les « Victoires » des Sirènes et ce tombeau se rattache probablement à la série de ceux où nous trouvons associées ces déités marines (6).

Nous ne passerons pas en revue les sculptures funéraires où les dieux des Vents, réunis à d'autres figures mythologiques, apparaissent avec

(1) Cf. par exemple, le sarcophage du Capitole : Helbig, *Führer*, I³, n° 786 = Jones, *Museo Capitolino, Galleria*, 46 a, pl. 24. — Autre sarcophage au même musée : Robert, *Sarkophagrel.*, II, pl. XXXII, 77, et p. 92 ; cf. t. III, 1, pl. XIV, 49, p. 68. — Au musée des Thermes, n° 343 (salle des sarcophages). — On doit probablement interpréter de même les masques corniers de prétendus Satyres, lorsqu'ils sont joints aux Saisons (cf. *supra*, p. 163) ; voir p. ex. Robert, *op. cit.*, t. III, 1, p. 66, pl. XII, 47 ; Matz-Duhn, n° 3043 *a* ; 3045 *a* ; 3047.

(2) Schreiber, *Die antiken Bildwerke der Villa Ludovisi*, 1880, p. 158, n° 143. Cf. Matz-Duhn, n° 3009. Je ne sais ce que ce sarcophage est devenu.

(3) Piper, *Mythologie der christl. Kunst*, t. II, p. 436 : « Die Winde scheinen eine allegorische Bedeutung zu erhalten in Beziehung auf die Fahrt des menschlichen Lebens, wie die Jahreszeiten seinen Kreislauf andeuten. »

(4) Cf. *Revue archéologique*, 1916, II, p. 4-6. — Pour le symbolisme du lion dévorant un animal, cf. De Ruyt, *Bull. de l'Institut hist. belge de Rome*, t. XVII, 1936, p. 199 sqq.

(5) Robert, *Sarkophagr.*, III, 2, n° 309, cf. notre pl. XXXV, 3.

(6) Cf. *supra*, p. 148 s., et *infra*, ch. IV, où nous parlerons des Sirènes.

une signification qui varie selon la légende à laquelle ils sont mêlés (1). Parfois ils n'y représentent que des forces cosmiques. Il en est ainsi dans les représentations de la chute de Phaéthon, aurige imprudent et funeste du char d'Hélios. Cette fable était interprétée comme une allégorie de la conflagration finale de l'univers (2) et, les Vents y figurent au même titre que les autres éléments du monde, la Terre, la Mer, le Ciel et les Astres. On voit ces mêmes Vents intervenir aussi dans les scènes de la création de l'homme par Prométhée, de la visite d'Artémis à Endymion endormi, où Aura conduit ou garde le char de la déesse (3). Leur présence ne peut être éclaircie que par une exégèse de l'ensemble du bas-relief où on leur a réservé une place.

Plus transparent est le symbole de la navigation des âmes vers les Iles Fortunées, où une antique tradition plaçait le séjour des héros (4). Cette traversée a été choisie comme motif de décoration de nombreux monuments funéraires (5), où des Néréides voguent sur la croupe de monstres marins s'ébattant à la surface des flots. Les draperies qui s'enflent autour d'elles, manifestent suffisamment l'intervention des Vents, qui favorisent leur périlleux voyage vers un paradis lointain. Cette voile, qui farde sous la brise, est proprement celle que les vieux artistes grecs avaient imaginée pour figurer l'action des souffles de l'air en créant l'image des déesses qui personnifiaient les Αὖραι (6).

(1) Sur ces compositions, cf. Steinmetz, *Windgötter* dans *Jahrb. des Instituts*, XXV, 1911, p. 37 ss.

(2) Cette interprétation platonicienne et stoïcienne du mythe de Phaéthon par l'ἐκπύρωσις avait été adoptée et répandue par les mystères de Mithra. Cf. *supra*, Introduction, p. 17, et ch. I, p. 75.

(3) Tantôt Aura garde le char d'où est descendue Diane (Robert, *Sarkophagrel.*, III, 1, p. 54), tantôt elle dirige la course de l'attelage (*Ibid.*, p. 64), ou encore est debout devant les chevaux au centre de la composition (*Ibid.*, p. 56, p. 77). Comme nous le verrons, les Stoïciens avaient imaginé une interprétation allégorique de ce mythe d'Endymion : ils rapportaient celui-ci au séjour des âmes autour de la lune ; cf. *infra*, ch. III, p. 246 ss. et planche XXIV.

(4) Cf. *supra*, p. 53 et *infra*, ch. III, p. 184.

(5) Cf. Bruno Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 66 ss. — Sur le rôle des Néréides, cf. Ch. Picard, *Revue hist. des religions*, CIII, 1931, pp. 5-28.

(6) Pline, dans sa description du portique d'Octavie (N. H., XXXVI, 29) mentionne *duae Aurae velificantes sua veste*. M. G. E. Rizzo, *Bulletino del Governatorato di Roma*, LXVII, 1939, p. 150 ss. a réuni les exemples plastiques de ces *Aurae*, retenant le bout de leur manteau, qui, enflé par le vent, s'arrondit comme une voile autour de leur



Cliché Anderson 23345

1 - Sarcophage des Néréides. Musée du Vatican (cour octogonale).



Cliché du Musée du V.

2 - Tritons portant des conques marines et soutenant l'épitaphe.
Urne cinéraire de la Galleria Lapidaria, au Vatican.

Parfois, le sculpteur romain a précisé davantage et adjoint à sa composition des Tritons soufflant dans une conque marine (1), par exemple sur un sarcophage du Vatican (Pl. XII, 1). Nous connaissons déjà la fonction eschatologique qu'on prête à ces génies de la mer (p. 149). Ailleurs, l'artiste a représenté, à côté d'hippocampes, les têtes de Borée et de Zéphyre (2), Il faut, pour comprendre la signification profonde de ces images, se souvenir de l'interprétation des Pythagoriciens, qui, très anciennement, reconnurent dans les Iles des Bienheureux le Soleil et la Lune baignant dans l'éther (3). Or, nous savons que cette secte, qui se flattait de procurer à ses adeptes un sort privilégié dans l'au-delà, pratiquait sur leur tombe des cérémonies qui lui étaient propres, afin d'assurer leur félicité posthume (4). Mais,

buste, et il a montré que ce type remonte jusqu'au v[e] siècle : on le trouve sur les didrachmes de Camarina, où il personnifie, semble-t-il, la brise purificatrice qui chassait les miasmes du marais de la ville sicilienne. Cf. *infra,* p. 176, n. 1. — Sur le voile des Néréides, cf. W. Lameere, *Bull. corr. hell.*, LXIII, 1939, p. 48, n. 1.

(1) Sarcophage du Vatican, cour octogonale. Photo Anderson, 23845 (= notre Pl. IV, fig. 1. — Sarcophage du palais Corsini (*Monumenti dell'Istituto,* VI, 26; *Annali,* 1859, p. 27 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 223). — Tritons portant la couronne d'immortalité au sommet d'un monument sépulcral à Chester, en Bretagne : F. Haverfield, *Catalogue of the Roman stones in the Grosvenor Museum,* Chester, 1900, p. 76, n° 161. — Deux Tritons soufflant dans des conques au-dessus d'un banquet funéraire ; cf. *Ibid.*, p. 61, n° 108. — Sur une urne cinéraire de la *Galleria Lapidaria* (Amelung, *Sculpt. Vatic.*, I, p. 199, n° 44 a = CIL, VI, 7538 = notre pl. XII, fig. 2-3), l'inscription est portée par des Tritons, tenant des conques ; au-dessous, est couché l'Océan avec un monstre marin. — Un Triton, embouchant une conque, voisine avec une Néréide musicienne au plafond du tombeau des Valerii sur la voie Latine ; cf. *infra,* ch. IV. — D'autres monuments sont cités par Altmann, *Grabaltäre,* p. 105, n° 92. — Sur les Tritons des stucs de la Porte Majeure, cf. Carcopino, *La basilique pythagoricienne*, pp. 319, 373 ss.

(2) Matz-Duhn, II, n° 2357. Villa Haig : Sarcophage bachique. Au-dessus, dans l'intervalle des colonnes, deux hippocampes soufflant dans des conques et deux têtes des Vents (Borée et Zéphyre).

(3) Jamblique, *V. Pyth.*, XVIII, 82 = Diels, *Vorsokr.*[5], I, p. 464, 6 : Τί ἐστι Μακάρων νῆσοι; Ἥλιος, Σελήνη. Cf. Plutarque, *De genio Socratis,* 22, p. 590 C ; Hiéroclès, *In aur. carm.*, fin. Nous reviendrons sur ce symbolisme, ch. III, p. 183.

(4) Plutarque, *De genio Socratis,* p. 585 E : Ἔστι γάρ τι γιγνόμενον ἰδίᾳ περὶ τὰς ταφὰς τῶν Πυθαγορικῶν ὅσιον, οὗ μὴ τυχόντες, οὐ δοκοῦμεν ἀπέχειν τὸ μακαριστὸν καὶ οἰκεῖον τέλος Cf. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes,* 1937, p. 135 ss., dont la sagacité a déjà aperçu la portée des rites funéraires des Pythagoriciens.

fait plus remarquable, elle prescrivait d'autres rites propitiatoires, qui devaient être accomplis au moment du décès : on prenait en silence les auspices, comme le faisaient, avant de lever l'ancre, ceux qui s'aventuraient sur les flots perfides de l'Adriatique (1). Les Iles Fortunées se trouvant dans les deux astres majeurs, la dangereuse traversée que devait tenter les âmes, d'essence aérienne selon les Pythagoriciens (p. 113), était nécessairement celle de l'atmosphère, et le port où elles espéraient aborder, s'ouvrait pour elles dans les cieux (2). Peut-être même le nocher des Enfers, Charon, devint-il le passeur qui, avec l'aide des Vents, transférait les âmes de la terre dans la demeure céleste des héros (3). La barque qui doit transporter au séjour des élus, est souvent représentée par la sculpture funéraire (4) et elle continua d'être, à l'époque chrétienne, le symbole d'une heureuse navigation vers le rivage du paradis (5). Sur un tombeau, dont l'épitaphe trahit une influence orientale (6), la barque de salut porte une

(1) Jamblique, *Vit. Pyth.*, 257 (p. 138, Deubner) : Κατὰ τὸν ὕστατον καιρὸν παρήγγελλε μὴ βλασφημεῖν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν ταῖς ἀναγωγαῖς οἰωνίζεσθαι μετὰ τῆς εὐφημίας, ἥνπερ ἐποιοῦντο διωθούμενοι τὸν Ἀδρίαν (corr. de Kuster pour τὴν ἀνδρείαν).

(2) Clément d'Alexandrie, dont le langage est souvent celui des philosophes, parle à plusieurs reprises de καθορμίζειν εἰς τὸν λίμενα τῶν οὐρανῶν : cf. *Protrepticus*, 12, p. 118 P ; *Paedagogus*, I, 7, p. 130 P (= I, p. 83, 26 et 122, 23 Stählin). Cf. *Anthol. Pal.*, IX, 49. Sur la comparaison de la vie avec une traversée dont la mort est le port, cf. Bruno Lier, *Philologus*, LXII, 1903, p. 567. — J'ai cru autrefois que le souhait εὐπλό(ε)ι d'une épitaphe d'Arles (Dessau, 8031 = CIL, XII, 758), s'appliquait à cette traversée des âmes, mais la comparaison avec d'autres inscriptions montre qu'il est adressé par le mort aux vivants (IG., XIV, 933 = CIG, 6250 b, et 2409). — La légende de Mithra connaissait un *transitus dei*, qui était peut-être mis symboliquement en rapport avec le passage des âmes de la terre au ciel (cf. *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 171, n. 4 ; 305). Le décret gélasien condamne comme apocryphe : « Liber qui appellatur *Transitus*, id est assumptio sanctae Mariae ». Cf. P. G., V, col. 1233 ; Cabrol, *Dict.*, s. v. « Assomption », col. 2997.

(3) C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut interpréter les vers de Properce (IV, 17, 31) : « At tibi, nauta, pias hominum qui traicis umbras, / huc animae portent corpus inane suae ». Cf. *Revue de philologie*, XLIV, 1920, p. 45.

(4) J. Keil, *Jahresh. Instituts Wien*, XVII, 1914, p. 138, 142 n. 13 ; Bruno Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 67 s., fait observer que la barque n'a pas partout le même sens et se trouve, par exemple, sur des tombes de marins dont elle rappelle la profession. — Cf. *infra*, p. 175, n. 4.

(5) C.-M. Kaufmann, *Die sepulcralen Jenseits-Denkmäler des Christentums*, 1900, p. 178 s. Dom Cabrol, *Dict. d'archéol.*, t. XII, s. v. « Navire ».

(6) Bormann, *Bericht des Vereins Carnuntum*, 1908-1911, p. 330 [cf. *supra*, p. 153, n. 4] =

femme, à laquelle l'inscription *Felix Itala* présage un sort bienheureux (fig. 32).

Sur les sarcophages des Néréides, souvent ces déités marines, dont le manteau simule une voile déployée, jouent de la lyre ou de quelque

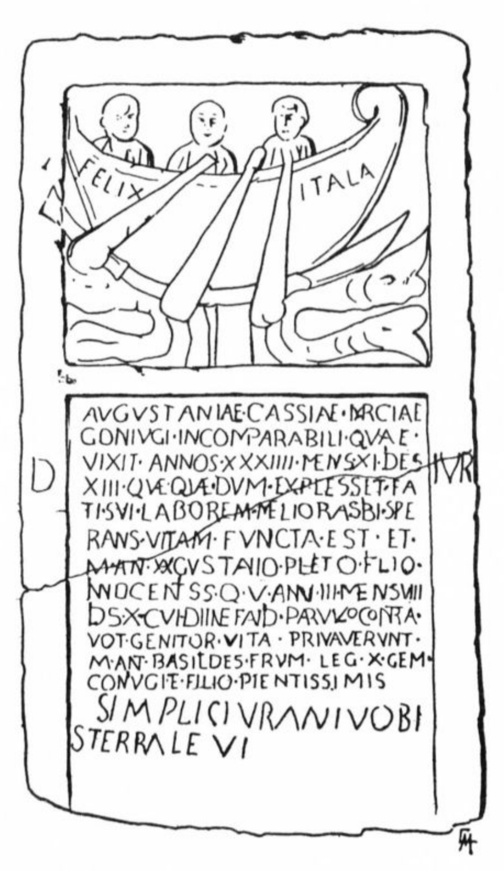


Fig. 32. — Stèle de Carnuntum.

autre instrument. Nous retrouvons ici cette alliance des Vents psychopompes et de la musique qui béatifie, dont nous avons dit un mot plus haut (p. 149) et dont nous reparlerons plus longuement à propos des Sirènes (1). Nous nous bornerons ici à signaler les sarcophages de

Schober, *Grabsteine von Pannonien*, p. 47, n° 100, fig. 43. Dessau, *Inscr. sel.*, 9093. — *Felix Itala,* ne s'applique pas, comme l'a cru l'éditeur, au vaisseau mais à la morte, dont ce nom est le *signum*. — Cf. sur les *dii nefandi* nommés dans l'inscription, nos *Religions orientales*[4], p. 278 n. 50.

(1) Cf. *infra*, ch. IV.

Naples et de l'hôpital du Latran (pl. XXIX), où ce ne sont pas les seules Néréides, mais aussi la morte elle-même qui joue du luth et dont le vêtement se recourbe autour de son buste pour marquer l'effet des Vents qui la soulèvent (1).

Mais nous n'insisterons pas davantage sur ces compositions mythologiques, motifs indéfiniment répétés par les sculpteurs de sarcophages, où les Vents n'ont qu'une valeur accessoire et pour ainsi dire épisodique.

Toutefois, avant de quitter Rome, arrêtons-nous encore un instant auprès d'un tombeau d'enfant, conservé au Latran (2), et qui est le seul,

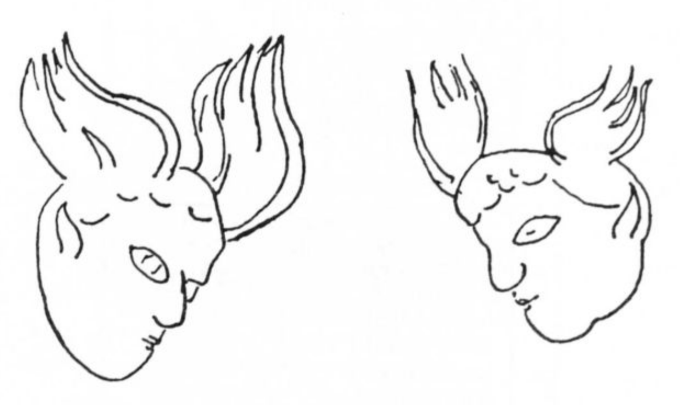


Fig. 33. — Dessins d'un sarcophage du Latran.

à ma connaissance, où l'épitaphe serve de commentaire à la sculpture. Sur sa face antérieure, on voit le buste d'une fillette, Droséris, qui y fut ensevelie à l'âge de deux ans, et — de mauvais vers gravés dans un cartouche nous l'apprennent — « les Moires l'enlevèrent dans l'air selon la sentence qu'elles avaient prononcée » (3). Or, sur chacun des deux côtés de la cuve est sculpté un griffon, l'animal d'Apollon, et devant lui on distingue, à peine visible, comme une indication discrète

(1) Sur ces sarcophages, cf. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, p. 245 ; cf. nº 94 et *infra,* ch. IV.

(2) Benndorf et Schöne, *Bildwerke des Lateranmus.*, nº 438.

(3) Kaibel, *Epigr.*, 723 : Τίς βρότος οὐκ ἐδάκρυσεν ὅτι τὸ σὸν κάλλος ἀπῆλθεν. (ε)ἰς ἀέρα ἡνήρπασαν (*sic*) ἀπὸ γονέων Μοῖραι κατ' ἐπεῖπαν. Le dernier mot a été complété en ἐ[νω]πάν ou ἐρείπαν. J'ai examiné la pierre et un estampage : il doit être lu ἐξεῖπαν ou ἐπεῖπαν. J'ai préféré la seconde forme à cause du mètre (cf. Lucien, *Philops.*, 35 : ἐπειπεῖν ἐπῳδήν, prononcer une incantation). Κατ' doit être pour καθ'. L'ionien a régulièrement κατάπερ pour καθάπερ; dans les inscriptions doriques κατά pour καθά est aussi fréquent.

d'une doctrine occulte, un petit masque ailé (fig. 33). Si le sens de cette décoration, rapprochée de l'inscription, pouvait être douteux, il serait éclairci par l'épitaphe métrique d'un autre enfant romain (1) :

Aurae etulere parvolum [superae Pium],
Accessit astris.

En Gaule, les Vents ont trouvé de nombreux adorateurs si l'on en



Fig. 34. — Terre cuite de Vienne (Isère).

juge par la quantité de monuments religieux où ils apparaissent : A Nîmes, un autel du IIe siècle, portant la dédicace ***Volkano et Ventis*** — les dieux du feu et de l'air — est décoré sur les côtés de têtes de deux Vents, l'un barbu, l'autre imberbe (p. 151, fig. 22), avec des ailes

(1) CIL, VI, 10764 = Bücheler, *Carm. epig.*, 1535, épitaphe d'un enfant de six mois. On notera que l'urne cinéraire décrite plus haut (p. 162) a aussi contenu les cendres d'un enfant de sept ans. Il se peut qu'une doctrine des mystères ait enseigné que les âmes des enfants étaient spécialement confiées aux génies des Vents. Ceci pourrait être mis en relation avec la croyance orphique (fragm. 27, Kern) qu'à la naissance τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. Cf. ***supra,*** p. 112.

au-dessus de leurs oreilles pointues de Satyres (1). Un médaillon de terre cuite, trouvé à Vienne (2), nous montre *Tutela,* comme protectrice de la cité et de l'univers, la tête surmontée d'une enceinte tourelée, inscrite dans une couronne de laurier. Celle-ci est portée par des Victoires ailées au-dessus du Ciel, vieillard barbu, visible jusqu'à mi-corps, et que caractérise le voile dessinant une voûte au-dessus de sa tête ; de chaque



Fig. 35. — Masque du musée de Mariemont.

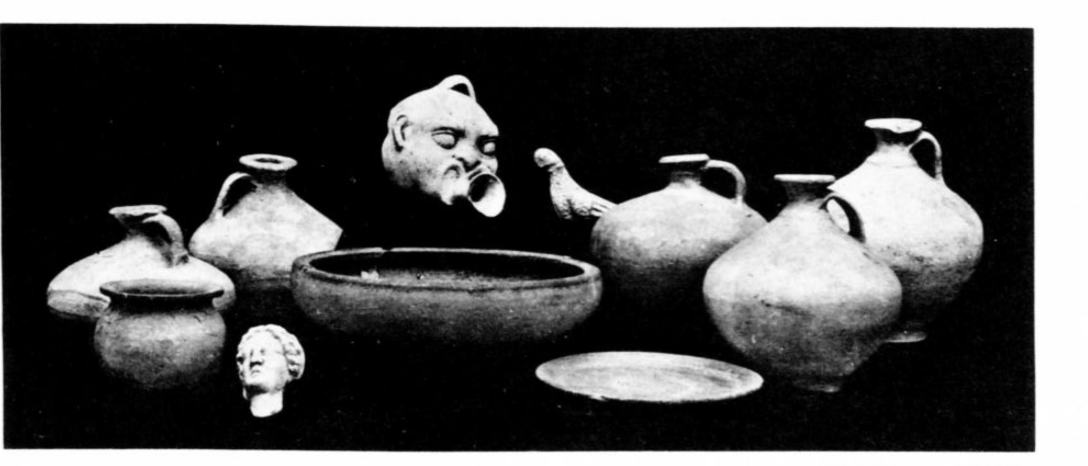
côté de *Tutela,* déesse à la fois poliade et cosmique, soufflaient des figures de Vents, mais celui de droite, barbu, est seul conservé (fig. 34). Une simple dédicace, consacrée par une femme *Ventis,* a été mise au jour à Auch (3). Quatre têtes de bronze, découvertes à Angleur près de Liège (4), prêtent aux Vents une apparence bestiale, qui combine les

(1) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* I, n° 433 ; CIL, XII, 3135.
(2) Déchelette, *Vases de la Gaule romaine,* II, p. 269 ; Toutain, *Pro Alesia,* nouv. série, II, 1917, p. 10, fig. 3. Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Tutela », fig. 7193 ; A. Alföldi, *Laureae Aquincenses* (*Dissertationes Pannonicae,* série II, n° 10), Budapest, 1938, p. 10 et pl. LXV, 4.
(3) CIL, XIII, 441 = Dessau, 3936 : *Ingenia Ventis v. s. l. m.*
(4) *Mon. myst. Mithra.*, II, p. 427, n° 316. Cf. *supra,* p. 151.



Cliché Ageorges

1 - Vase formé de deux masques de dieux des Vents.
Terre cuite de Soings.



Cliché Marquise de Maillé

2 - Terres cuites trouvées dans une tombe du cimetière de Soings (Loir-et-Cher).

traits d'un visage humain avec ceux d'une tête de bouc aux oreilles pointues, par une imitation évidente du type des Satyres (fig. 21). Un bronze de la collection Warocqué, à Mariemont (1), masque joufflu, les tempes surmontées de deux ailettes, avec la bouche percée d'un trou circulaire (fig. 35), est probablement aussi une figure de Vent. On a trouvé récemment, à Trèves (2) un bas-relief de Mithra naissant du rocher et entouré du zodiaque ; dans les angles, comme il arrive souvent (p. 152), sont disposés quatre bustes des Vents. Le culte de Mithra a multiplié les reproductions de ces génies de l'air le long de la frontière de Germanie (3).

Aussi, n'est-il pas surprenant qu'en Gaule, où le folklore garde encore tant de souvenirs de la connexion qu'on établissait entre les Vents et les âmes des morts (4), les archéologues aient trouvé des preuves du culte funéraire de ces dieux mineurs. Récemment, en fouillant le cimetière gallo-romain de Soings, en Sologne (5), on a déblayé une tombe du Ier siècle, qui contenait, parmi d'autres terres cuites, une curieuse tête creuse (6), en argile blanche de l'Allier, pourvue à la partie supérieure du crâne d'un anneau de suspension, probablement un de ces *oscilla* que l'on suspendait avec une intention religieuse de purification ou de préservation (Pl. XIII). L'une et l'autre face représentent un visage avec de gros yeux saillants, le nez camus, le front bossu, les oreilles décollées, le crâne chauve. Chacune de ces figures a les joues gonflées, mais l'une d'elles a des lèvres largement écartées et entre elles est fixé un cornet creux, tandis que l'autre a la bouche légèrement entr'ouverte, et porte au-dessus des sourcils et des deux côtés du menton de grosses verrues, qui pouvaient servir de supports pour poser la terre cuite d'aplomb sur une surface plane.

Il semble certain que le masque étrange, dont la bouche est munie d'un orifice tubulaire, est une image du Vent, dont une sorte de cornet,

(1) *Catal. Collection Raoul Warocqué*, n° 284. Nous devons à l'obligeance de M. Paul Faider, conservateur du château de Mariemont, la photographie que reproduit notre figure.

(2) Espérandieu, t. XI (Suppl.), n° 7737.

(3) Espérandieu, nos 5530, 5693, Suppl. 138, 200, 243, 283, 443, 555.

(4) Cf. *supra*, p. 145.

(5) Henry Ageorges, *Revue de l'Académie du Centre*, Châteauroux, 1938, p. 72-98.

(6) Nous avons étudié cette tête avec plus de détail dans la *Revue Archéologique*, XIII, 1939, pp. 26 ss.

nous l'avons dit (p. 150), représente souvent le souffle, et les Vents étant fréquemment figurés par couples (p. 151), le second masque doit avoir la même signification. Mais l'un des génies atmosphériques ainsi opposés émet une haleine puissante, tandis que l'autre la laisse filtrer entre des lèvres presque closes. Le modeleur gaulois semble s'être inspiré d'un vase hellénistique à double relief, portant d'un côté Borée et de l'autre Zéphyre, mais ce potier de l'Allier aurait, comme il arrive souvent, défiguré son modèle. L'enflure des joues et les gros yeux saillants des deux visages doivent exprimer la peine que se donnent les dieux souffleurs (p. 164) et les protubérances qui ornent le front de l'un d'eux, rappellent les excroissances qui annoncent la naissance des cornes de bouc chez les Satyres, auxquels est emprunté aussi le nez camard (p. 151).

On a mis au jour en Gaule, plusieurs fragments de terres cuites identiques ou analogues à celle de Soings (1), mais c'est la première fois qu'un exemplaire complet est découvert au fond d'un tombeau, et si cette image des Vents a été déposée dans une sépulture, c'est certainement à cause des croyances qui faisaient intervenir ces génies cosmiques dans la vie posthume des âmes.

Une composition qui décore un mausolée célèbre nous montrera par une allégorie mythologique, qu'en Gaule on reconnaissait aux Vents le même pouvoir qu'en Pannonie et à Rome. Le monument d'Igel (2) porte sur une de ses faces une représentation de l'apothéose d'Hercule, qui, par un symbolisme transparent, figure l'Héroïsation du personnage couché dans ce tombeau, ou, d'une façon plus générale, la destinée de l'âme, qui, avec l'aide des puissances célestes, atteint le séjour des bienheureux (3). Hercule s'élève sur un quadrige qu'entoure le zodiaque, tandis que du haut du ciel Athèna lui tend une main secourable, et dans les quatre écoinçons, de même que sur certains monuments mithria-

(1) Masque d'une des faces ; terre cuite achetée à Vichy, au Musée de St Germain. — Fragments conservés au Musée d'Autun, publiés par Bulliot, *Mémoires de la Société Éduenne,* N. S., t. XXI, 1893, p. 1-5. — Cf. *Revue archéol.*, *l. c.*, p. 32 s.

(2) Dragendorff et Krüger, *Das Grabmal zu Igel,* 1924, p. 71 ss. ; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* VI, p. 453 ; cf. S. Reinach, *Rép. rel.*, I, p. 168.

(3) Au point de vue eschatologique, le bas-relief de l'apothéose d'Hercule a déjà été exactement interprété par Mme Strong, *Apotheosis and afterlife,* p. 227 ss., et par Drexel, *Die Bilder der Igeler Saüle* dans *Röm. Mitteil,* 1920, p. 131 ss. Nous n'avons ici qu'à les suivre. — Sur le symbolisme de l'Hercule funéraire dans l'art romain, cf. Bayet, *Mélanges École fr. de Rome,* XXXIX, 1922, p. 220 ss., XL, 1923, p. 20 ss., XLVI, 1929, p. 1 ss.

1 - Apothéose d'Hercule dans le cercle du zodiaque.
et quatre Vents soufflant.
Monument d'Igel.



2 - Apothéose d'un empereur.
Ivoire du British Museum.

ques (1), sont répartis les bustes des Vents, des ailes aux tempes, qui soufflent vers le char du héros (Pl. XIV, 1). Les deux figures inférieures sont imberbes, les autres peut-être barbues. Les joues gonflées, les sourcils contractés de leur visage expriment, avec plus d'art que la terre cuite de Soings, l'effort que font ces divinités aériennes pour projeter leur haleine impétueuse.

Ce bas-relief trouve son commentaire, on l'a noté (2), dans l'oracle rendu par Hélios à l'empereur Julien et lui annonçant qu'il serait conduit vers l'Olympe sur un char flamboyant, *secoué dans les tourbillons de l'orage*, et que, dépouillant la longue souffrance de ses membres humains, il atteindrait la cour de son Père dans la lumière éthérée, qu'il avait quittée en s'égarant dans un corps mortel (3). Pour l'auteur de ces vers, comme pour celui de la sculpture gauloise, l'idée des mouvements d'une atmosphère toujours agitée est inséparable de celle de l'ascension vers le ciel sur le quadrige divin (4).

Les monuments de l'apothéose impériale se rapprochent de l'imagerie funéraire, puisqu'ils se rapportent pareillement à la vie d'outre-tombe, et l'on ne sera pas surpris que les Vents y figurent comme dans l'oracle rendu à Julien. Sur une monnaie de Faustine jeune, l'impératrice est assise sur un trône, qui est soulevé par deux femmes dont le voile

(1) Aux exemples que nous avons cités, *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 95, n. 4, il faut ajouter maintenant le bas-relief de la naisssance de Mithra, trouvé récemment à Trèves (Espérandieu, t. IX, n° 7737). Cf. *supra*, p. 155 et p. 173.

(2) E. Strong, *l. c.*

(3) Eunape, *Hist.*, fr. 26 (F. H. G., p. 25) = *Excerpta de Sententiis*, éd. Boissevain, p. 82 (Eunape, fr. 82) :

Δὴ τότε σὲ πρὸς Ὄλυμπον ἄγει πυριλαμπὲς ὄχημα
ἀμφὶ θυελλείῃσι κυκώμενον ἐν στροφάλιγξι,
λυσάμενον βροτέων ῥεθέων πολύτλητον ἀνίην,
ἥξεις δ' αἰθερίου φάεος πατρώιον αὐλήν,
ἔνθεν ἀποπλαγχθεὶς μεροπήιον ἐς δέμας ἦλθες.

(4) L'idée doit être fort ancienne et remonter à l'ancien Orient. On se souviendra du char de feu et des chevaux de feu qui emportent Élie « dans un tourbillon » (II, *Rois*, 2, 11). J'ai esquissé (*Études syriennes*, 1917, p. 97) l'histoire de la croyance que non seulement les empereurs, mais les simples mortels étaient enlevés vers le ciel sur le quadrige du Soleil. — Dans la fabuleuse *Histoire véritable* de Lucien (I, 9), un tourbillon saisit le vaisseau qui le porte, et il l'enlève, puis le fait aborder dans la lune après sept jours de navigation aérienne.

s'incurve au-dessus de leur tête : l'on y a reconnu, à juste titre, les *Aurae* (1).

Un feuillet d'ivoire du British Museum (Pl. XIV, 2), provenant d'un diptyque consulaire du milieu du Ve siècle et qu'on a rapproché, avec raison, du monument d'Igel, est un précieux témoin de la persistance des croyances païennes après la fin officielle du paganisme (2). On y voit un empereur divinisé (3), soulevé par deux génies pourvus d'une double paires d'ailes, l'une à leurs épaules, l'autre dans leur chevelure hirsute. Le souverain ainsi enlevé dans les airs tend la main droite, tout comme l'Hercule d'Igel, vers les habitants du ciel, qui, rangés au-dessus d'une bande de nuage près de la zone recourbée du zodiaque, se préparent à l'accueillir. On a reconnu dans le couple de figures ailées les dieux des Vents (4) et après avoir parcouru la série de réprésentations que nous avons énumérées, cette interprétation ne paraîtra pas douteuse. Un détail caractéristique de ces représentations se retrouve ici : un des Vents opposés est barbu et l'autre glabre, comme sur l'autel de Nîmes (p. 171), dans la mosaïque d'Ostie (p. 152) et souvent ailleurs (5).

(1) Deubner, *Römische Mitt.*, XXVII, 1912, p. 14. Sur ce type de l'*Aura velificans,* cf. *supra,* p. 166, n. 6.

(2) Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Diptychon », fig. 2640 ; Strong, *Apotheosis,* pl. XXXI, et p. 227 ; Delbrück, *Consulardiptychen,* 1929, n° 59, p. 228 ss.

(3) Autrefois, on a cru que cet ivoire représentait l'apothéose de Romulus, puis on a songé à Constance (Drexel, *l. c.* ; cf. nos *Études syriennes,* p. 101). M. Delbrück (*l. c.*) y reconnaît Antonin le Pieux, ce qui nous paraît peu vraisemblable, et M. R. Herzog *Zwei griechische Gedichte* (dans *Trierer Zeitschrift,* XIII, 1938, p. 117 ss.) plaide en faveur de Julien. Ce point est sans importance pour notre sujet, la date du diptyque étant en tout cas tardive.

(4) Graeven, qui a notablement éclairci la signification de ce diptyque (*Athen. Mitt.*, XXVIII, 1913, p. 271 ss.), s'est cependant trompé en interprétant ces génies, d'après les vases grecs, comme Hypnos et Thanatos. M. Delbrück les appelle prudemment *Flügeldämonen* sans préciser davantage. Drexel, *Röm. Mitt.*, XXV, 1920, p. 137, donne des raisons valables d'y voir Zéphyre et Borée et M. Herzog (*l. c.*) est d'accord avec lui pour reconnaître en eux des *Winddämonen.* Le rapprochement des Vents et du zodiaque se retrouve sur le monument d'Igel et plusieurs autres ; cf. *supra,* p. 152, p. 175, n. 1.

(5) Cf. *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 95.

CHAPITRE III

LA LUNE SÉJOUR DES MORTS.

I. — Croyances religieuses et doctrines philosophiques.

Une croyance répandue en bien des pays, conception naïve d'une cosmologie rudimentaire, veut que les esprits des morts aillent habiter la lune (1). Il serait oiseux d'en énumérer ici des exemples empruntés aux « sauvages » des deux hémisphères, si ces peuplades n'ont eu aucun contact avec le monde méditerranéen. Mais il importe de relever que d'antiques doctrines, communes à l'Inde et à la Perse, mettaient la destinée des défunts en relation avec l'astre des nuits.

Bien que les spéculations eschatologiques des Upanishads accusent un certain flottement, elles se représentent en général la vie posthume comme une ascension du souffle vital, qui passe d'abord dans l'air (p. 105), puis monte au soleil et, traversant l'espace, parvient enfin à la lune, qu'on plaçait au-dessus de cet astre. Si la vie du défunt a été sainte, l'éclair le transporte de là vers le premier principe, l'Être éternel (*Brahman*), « dans le monde où il n'y a ni chaleur, ni froidure, et il y demeure des années infinies. » (2). Telle est la « voie des dieux » (*Devayana*). Mais si son existence n'a point été sanctifiée, l'esprit du mort suivra la

(1) Tylor, *Primitive culture*, II, p. 64 ; Roscher, *Selene und verwandtes*, 1890, p. 91, n. 357 et 182 s. ; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus* (Diss. Halle), 1917, p. 1 ; Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions*, II, p. 337 ss. ; Drexler, dans Roscher, s. v. « Men », col. 2768-2770 et s. v. Καταχθόνιοι θεοί, p. 999, 39 s. — Croyances populaires chez les Grecs modernes, cf. Politis, Λαογραφικά, t. II, Athènes, 1921.

(2) Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad, trad. Sénart, éditée par Foucher, Paris, 1934, Ve leçon, X, 1 (p. 96) : « Quand l'homme s'en va de ce monde, il va à l'air, et l'air s'ouvre à lui

« voie des Mânes » (*Pitriyana*), qui le conduira pareillement, bien que par des étapes différentes, vers la lune. Mais, après y avoir séjourné, il retournera vers la terre, parcourant en sens inverse la route suivie, et il s'y réincarnera dans le corps d'un animal ou d'un homme (1). Comme corollaire de cette doctrine, les Hindous se figuraient que la lune, recevant le souffle de ceux qui quittaient ce bas monde, s'enflait pendant la première moitié du mois, et si elle se dégonflait pendant la seconde, c'est qu'elle se vidait des haleines qui montaient vers les régions supérieures ou descendaient vers une nouvelle génération (2). La lune acquiert ainsi dans cette eschatologie une importance primordiale, puisqu'elle est le terme où aboutit « la voie des Mânes » et le point de départ de la « voie des dieux » vers une montée nouvelle, et elle est définie pour cette raison comme « la porte du ciel. » (3).

La religion de l'antiquité qui a developpé avec la rigueur la plus conséquente la doctrine d'une béatitude céleste, opposée à une damnation infernale, le mazdéisme perse, a gardé du voyage dans l'au-delà une

de la largeur d'une roue de char ; par là, il s'élève plus haut ; il parvient au soleil et le soleil s'ouvre à lui de la largeur d'un tambour ; par là, il s'élève plus haut, il parvient à la lune et la lune s'ouvre à lui de la largeur d'un tambourin ; par là, il s'élève plus haut, il parvient au monde où il n'est ni chaleur, ni froidure ; là, il demeure des années infinies. » Cf. *infra*, note 1.

(1) La « voie des dieux » et la « voie des Mânes » sont décrites Bṛhad-Āraṇyaka Upaniṣad, VI[e] leçon, II, 16 (p. 106 ss., éd. Sénart-Foucher = Deussen, *Sechzig Upanishad's des Veda*, 1897, p. 508); Chāndogya-Upaniṣad, V[e] leçon, X, 1 (p. 67, éd. Sénart-Foucher = Deussen, p. 128) ; Kaushitāki-Upaniṣad, I, 2 (p. 24, Deussen), où l'âme est interrogée par la Lune, qui lui demande : « Qui est-tu ? » Seule, celle qui est capable de répondre, est admise à continuer son ascension vers le monde des dieux. — Cf. Védanta-Sutras, trad. Thibaut, p. 592 ss. (*Sacred books of the East*, XLVIII, 592 ss.) : commentaire sur la question de savoir si les impies montent jusqu'à la lune.

(2) Kaushîtaki-Upaniṣad, I, 2 (p. 24, Deussen) : « Alle die aus dieser Welt abscheiden, gehen (zunächst) sämtlich zum Monde : durch ihre Leben wird seine zunehmende Hälfte angeschwellt und vermöge seiner abnehmenden Hälfte befördert er sie zu einer (abermaligen) Geburt. Aber der Mond ist auch die Pforte zur Himmelswelt, und wer ihn auf seine Fragen antworten kam, den lässt er über sich hinausgelangen ». Cf. Deussen, p. 34 ; p. 53, n. 1. — Des croyances analogues ont inspiré à l'époque musulmane la crainte superstitieuse que la pleine lune n'attirât les âmes hors de leur corps. Cf. Albiruni, *Chronology of nations*, p. 219, trad. Sachau : « Alkindi says : Full moon is detested because the light of the moon requires help from the light of the sun, who is the guide of the spirits, therefore people fear lest the spirits should leave the bodies ».

(3) Lune, porte du ciel, cf. Kaushîtaki Up., *supra*, note 2.

idée voisine de celle de l'Inde védique. Il avait appris, il est vrai, que la lune est plus rapprochée de la terre que le soleil ; mais il situait encore l'une et l'autre au-dessus des constellations (1). Aussi, enseignait-il que les âmes pieuses, après avoir heureusement franchi le redoutable pont Cinvât, d'où elles risquaient d'être précipitées dans les abîmes ténébreux, montaient d'abord dans la région des étoiles, puis, selon leur degré de sainteté, s'élevaient dans le cercle de la lune ou gagnaient celui du soleil, et les plus parfaites parvenaient enfin à la lumière infinie du Garotman, où siégeait Ahoura-Mazda (2).

Le manichéisme, qui naquit au troisième siècle dans le royaume des Sassanides, adapta à son système ces vieilles croyances indo-iraniennes. La lune, selon lui, attire et raffine la lumière céleste emprisonnée ici-bas dans la matière mauvaise et la transmet aux régions supérieures. Durant le croissant, son disque s'éclaire progressivement en puisant sur la terre les âmes conçues comme lumineuses — l'enseignement des Upanishads était analogue (p. 178) — et pendant le décours, il les transvase dans le soleil (3). Ou bien, reprenant une conception des astres bien antérieure

(1) Cf. Bidez et Cumont, *Les Mages hellénisés*, I, p. 229 s. ; II, p. 229, n. 2.

(2) Dadistân-i-Dinik, 34 (West, *Pahlavi texts*, II, p. 76) : « The righteous souls pass over the Kinvat-bridge by spiritual light and power of good works and they step forth up to the star or to the moon or to the sun, station or to the endless light. » — Cf. Mainog-i-Khirad, VII, 9-11 (*Pahl. texts*, III, p. 29) ; Dinkart, VII, 2, 3 (*Pahl. t.*, V., p. 18) et surtout la description de ces diverses zones dans le livre d'Arta-Viraf, c. 7 ss. (trad. Barthélemy, 1887).

(3) *Ephraim's prose refutations of Mani*, éd. Mitchell, I, 1912, p. XXXVI ss. : « The moon receives the light, which is refined, and during fifteen days draws it up and goes on emptying for another fifteen days » ; p. XXXVIII : « They say the sun receives the light from the moon ; p. XLII : « Mani says the moon is filled with those who come from beneath and sends them away to the upper places. » Simplic., *In Epict. Enchir.*, 272 (p. 72, 12, Dubner) : Καὶ τὸ φῶς τῆς σελήνης οὐκ ἀπὸ τοῦ ἡλίου νομίζειν, ἀλλὰ ψυχὰς εἶναι ἃς ὑπὸ νουμηνίας ἕως πανσελήνου ἀπὸ τῆς γῆς ἀνασπῶσα, ἀπὸ πανσελήνου πάλιν ἕως νουμηνίας εἰς τὸν ἥλιον μεταγγίζει. Même doctrine dans Alex. Lycopol., *Contra Man.*, 4 (p. 6, 25, Brinkmann) ; Pseudo-Aug., *Quaest. vet. et nov. Test.*, 127, 18 (p. 407, 2, Souter) : « In libris vestris scriptum habetis ut a luna susceptae animae exeuntes de corporibus soli tradantur, quem deum vestrarum adseritis animarum. » Épiphane, *Haeres.*, LVI, 52 (III, p. 73, Dindorf) : Ὅτι ἐκ τῶν ψυχῶν ὁ δίσκος (τῆς σελήνης) ἀποπίμπλαται. Cf. Flügel, *Mani*, p. 100 ; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, p. 345. — C'est encore la doctrine manichéenne qu'au VIe siècle le scholiaste de Stace, Lactantius Placidus, révèle comme un mystère (*Theb.*, II, 58) : « Hoc divinum lumen (sc. lunae) animas tam de astris omnibus quam

à lui (1), Mani disait que la lune, « vaisseau de lumière », qui vogue dans le ciel, se chargeait d'âmes, qu'elle transbordait chaque mois sur le navire plus grand du soleil (2).

L'astrologie, née en Mésopotamie, a gardé des doctrines qui s'apparentent à celles-ci. La lune, qui dans son cours sinueux parcourt rapidement les douze signes du zodiaque, est regardée comme une barque céleste, qui influe sur la navigation et produit les marins et les pirates (3). L'astre des nuits exerçait aussi, croyait-on, une action prépondérante sur la vie d'outre-tombe. S'il présidait à la formation des corps, il provoquait aussi leur décomposition (4). Les froids rayons du luminaire nocturne passaient pour corrompre la chair des morts et forçaient ainsi l'âme à abandonner le cadavre et nous avons montré ailleurs que la triple commémoration des trépassés dans l'église byzantine, le troisième, septième et quarantième jour, a pour origine première les sacrifices qu'offraient les Syriens à ces moments critiques, où la lune exerçait une action particulièrement redoutable (5).

de omni materia mundi subtracta parte superna excipit et decerpit quasi lumina, quae postea ter quinis diebus refundit in fratrem. »

(1) L'assimilation des astres à des barques est déjà courante dans l'ancienne Égypte. En Grèce, le soleil et la lune étaient encore pour Héraclite σκαφοειδῆ (Diels, *Vorsokratiker*[5], 22 [12] A, 11 (I, p. 146, 25 ss.) ; de même pour Alkmaion (*Ibid.*, I, p. 211, 32) et pour Antiphon (II, p. 344, 4).

(2) Hégémonius, *Acta Archelai*, 8 (p. 13, Beeson) ; Mitchell, *op. cit.*, p. CXVI : « The Sun in their blindness they actually worship and the Moon they greatly magnify and call it the « Ship of the light », which, as they say, bears away the burden of refining to the House of life. Cf. p. XXXVI, p. XLII. Anathème dans la *Patr. grecque*, I, p. 1465 B : 'Αναθεματίζω τοὺς λέγοντας... θεὸν ταύτας (ψυχὰς) ἐξαντλεῖν κάτωθεν διὰ τοῦ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης, ἃ καὶ πλοῖα καλοῦσιν. Cf. Flügel, *Mani*, p. 233. — Nous retrouverons plus bas, dans les *Oracles Chaldaïques*, une interprétation théologique de ces croyances mésopotamiennes. Cf. *supra*, p. 140 et *infra*, p. 201, note 2.

(3) Vettius Valens, I, 1 (p. 1, 19 Kroll) ; Rhétorius, *Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 13, 22 : Firmicus Mat., III, 13, 1-2 ; cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, II, 219 s. ; Bouché-Leclercq, *Astrol. grecque*, p. 455.

(4) Firmicus Mat., IV, I, 1 : « Omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit. » Sur la formation des corps, quand l'âme atteint la zone de la lune, selon les Pythagoriciens ; cf. Aristide Quintilien, II, 17 (p. 63 s., Jahn). Cf. *supra*, p. 122, n. 4.

(5) *La triple commémoration des morts* (Comptes-rendus acad. Inscr., 1918, pp. 278-297). Cf. Freistedt, *Altchristliche Gedächtnistage und ihre Beziehung zum Jenseitsglauben der Antiken*, 1928. — Comparer les textes publiés par Menges (*Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1933, p. 1177 ss., p. 1185, § 15) sur le 3[e], 7[e] et 40[e] jour chez les musulmans du Turkestan oriental.

De ce rapide exposé des croyances des peuples orientaux se dégage nettement une conclusion. Malgré des variations secondaires, ces peuples s'accordent depuis une haute antiquité à attribuer aux deux grands luminaires célestes une importance primordiale dans leur conception du sort réservé aux esprits des morts. Nous verrons que ces vieilles idées ont agi sur les doctrines de l'immortalité astrale jusqu'à la fin du paganisme gréco-romain (1).

Depuis les rivages de la mer Égée jusqu'aux montagnes du Pont on adorait en Asie Mineure un dieu lunaire, Mèn. Celui-ci y avait conservé la primauté qui, en Babylonie, avait appartenu à son équivalent Sîn (p. 209), avant que celui-ci fût subordonné au Soleil. Mèn était conçu à la fois comme le « tyran » qui régnait au ciel (Μὴν Οὐράνιος) (2) et comme le roi du monde souterrain (Μὴν Καταχθόνιος) (3). L'astre des nuits, lorsqu'il cessait d'éclaircir notre hémisphère, ne descendait-il pas sous la terre dans le séjour des ombres (4) ? Les épitaphes invoquent Mèn comme le protecteur des sépultures, mais comment les théologiens concevaient-ils l'intervention de ce grand dieu en faveur des défunts ? La littérature sacrée du paganisme d'Anatolie n'ayant point été conservée, nous restons à cet égard dans l'ignorance.

Les Grecs aussi, bien qu'à l'origine ils n'eussent pas l'idée d'une ascension des âmes vers le ciel, établirent de tout temps une relation entre la lune et la destinée des âmes (5). Le disque blafard qui verse dans les ténèbres nocturnes sa lueur indécise, suscite les fantômes, qui hantent les veilles et les songes, et la divinité qui dirige sa course dans le ciel, sera aussi celle qui présidera à la vie d'outre-tombe. Hécate est

(1) Cf. *infra*, p. 200 et p. 202 s.

(2) Mèn Οὐράνιος est parfois élevé au rang de dieu suprême et même unique. Cf. Keil et A. von Premerstein, *Zweite Reise in Lydien* (Denkschriften Akad. Wiss. Wien, LIV, 1911), nº 211 (Saettaï en Lydie) : Εἷς θεὸς ἐν οὐρανοῖς μέγας Μὴν Οὐράνιος, μεγάλη δύναμις τοῦ ἀθανάτου θεοῦ. Cf. Peterson, Εἷς θεός, Göttingen, 1926, p. 268 ss.

(3) Aux inscriptions de Lycaonie citées dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Καταχθόνιοι θεοί » col. 909 et « Men » col. 2725 ss., il faut ajouter celles qui sont énumérées, *Realenc*, s. v. Men, col. 693. — La formule est p. ex. à Iconium, *Bull. corr. hell.*, X, 1886, p. 503, nº 6 : Ἐάν τις τὴν στήλην ἀδικήσει κεχολώμενον ἔχοι τὸν Μῆνα Καταχθόνιον. — Le dieu céleste et infernal est appelé à Derekieui (Sterrett, *The Wolfe expedition*, p. 146, nº 251) : Μὴν ἄνωθεν καὶ κάτωθεν.

(4) Cf. *infra*, p. 185, n. 2. Roscher, s. v. « Men », col. 2768 s.

(5) P. Capelle, *op. cit.*, p. 1 ss. ; Roscher, *Selene*, p. 91, n. 357.

à la fois déesse lunaire, évocatrice des revenants et reine des enfers (1).

D'autre part, les Hellènes ont eu de très bonne heure l'idée que la lune était habitée et cette opinion, que Fontenelle défendait encore, non sans esprit, en 1686 (2), peut faire remonter ses titres de noblesse jusqu'aux Orphiques (3). La fantaisie féconde des Grecs se plut à peupler ce monde céleste d'êtres merveilleux. Le vieux logographe Hérodore d'Héraclée assurait que les femmes séléniennes pondaient des œufs et que la taille de leurs enfants atteignait quinze fois celle des hommes (4), et Philolaos exprimait une opinion semblable, persuadé que les animaux et les végétaux lunaires devaient être plus grands et plus beaux que ceux de cette terre (5). Aussi, Épiménide pensait-il que le gigantesque lion de Némée devait être tombé de la lune sur la terre (6). Anaxagore ne doutait pas non plus que le globe dont nous apercevons les plaines et les vallées, ne fût le séjour d'êtres animés (7). Aristote, lui-même, partageait la croyance que sur la surface de l'astre nocturne une faune étrange menait une vie différente de celle d'ici-bas (8).

Or, les Grecs ont volontiers transporté le séjour des ombres bienheureuses dans des régions impénétrables où vivaient des créatures

(1) Cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. « Hekate », col. 1893 ss.

(2) Dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes,* Second soir.

(3) Kern, fr. 22 = Diels, *Doxographi*, 343, 11 : Κοσμοποιοῦσι ἕκαστον τῶν ἀστέρων. Cf. fr. 91 et 93, Kern.

(4) Hérodore d'Héraclée (chez Athénée, II, p. 57 F), F. H. G., II, p. 35, n° 28 = Jacoby, *F. Gr. Hist.*, I, p. 219, fr. 21. — De là est née la fable que l'œuf d'Hélène était tombé de la lune. Cf. Capelle, *op. cit.*, p. 4 et *infra,* p. 186.

(5) Philolaüs dans Diels, *Vorsokratiker* [5], 44 [32], A 20 (I, p. 404) ; cf. *Orphic. fragm.*, 91, Kern ; Rohde, *Psyché* [4], II, p. 195, n. 1 ; Capelle, *op. cit.*, p. 3 ss. ; Lacantius Placidus, *Theb.*, II, 58 : « Philosophi lunam terram esse dicunt, quae circa nostrum hoc solum circulo altiore suspensa est ; haec autem omnia corpora maiora gignit, utpote vicina caelo. » — Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 7 : « Habitatores eius lunares populos nuncuparunt (physici), quod plurimis argumentis docuerunt » (dans un passage d'inspiration manifestement pythagoricienne). On voit qu'un des arguments invoqués était que la lune qui, selon les astrologues, forme les corps (p. 180, n. 4), ne pouvait en manquer sur sa propre surface.

(6) Ailien, *Nat. anim.*, XII, 7 ; cf. Diels, *Vorsokr.*, fr. 2 ; 15 (p. 32, 22) ; Capelle, *op. cit.*, p. 4. Cf. Lactantius Placidius, *Theb.*, II, 56 (p. 83, 8) : « Omnes asserunt leonem de his polis ortum, quem Hercules prostravit, ut etiam Olympus (?) ait ».

(7) Rohde, *Psyche,* II [4], p. 195, n. 1 (= trad. fr., p. 423, n. 4).

(8) Aristote, *De gen. animal.*, III, 2, p. 761 b, 16.

imaginaires, comme le pays des Hyperboréens ou les îles Fortunées, et il en fut ainsi de la lune.

Les Pythagoriciens qui, les premiers, enseignèrent à la Grèce la doctrine de l'immortalité astrale (p. 116), transformèrent et adaptèrent à leur foi nouvelle les croyances populaires. Les âmes étant devenues des démons, certaines restaient confinées, suivant eux, dans l'air voisin de la terre, d'autres, après avoir été purifiées, parvenaient jusqu'à la lune, d'autres enfin étaient dispersées dans les astres (1). Il est certain que leurs théories se sont inspirées à la fois des anciennes croyances helléniques et de la théologie de l'Orient, car on les voit associer, comme celle-ci (p. 178 s.), les deux grands luminaires célestes pour donner une interprétation savante d'une croyance mythologique. A la question : « Que sont les Iles des Bienheureux ? » les Pythagoriciens répondaient : « Le soleil et la lune » (2). Les astres étaient pour eux des îles mouvantes baignées dans le fluide lumineux qui bruissait autour d'elles. Ces penseurs qui ont agité toutes les hypothèses scientifiques, croyaient à la pluralité des mondes (3). Ils voyaient dans les corps célestes d'autres terres

(1) Capelle (*op. cit.*, p. 8) interprète ainsi Chalcidius, c. 200 (p. 241, Wrobel), commentant Platon, *Timée,* 42 D [*infra,* note 3]. Cf. Augustin, *Civ. Dei.*, XIII, 19 : « Sapientes feruntur in sidera post mortem, ut ... in astro sibi congruo, quisque requiescat ». Comparer l'épitaphe de Marseille (I. G., XIV, 2462 = Kaibel, *Epigr.*, 650) : Ἐν δέ τε τεθνειῶσιν ὁμηγύρι[ές] γε πέλουσιν | δοιαί · τῶν ἑτέρη μὲν ἐπιχθονίη πεφόρηται, | ἡ δ' ἑτέρη τείρεσσι σὺν αἰθερίοισι χορεύει. Cf. Rohde, *Griech. Roman*², 1900, p. 288, n. 2. — Jamblique suivant Lydus, *De mensib.*, IV, 25 (p. 83, 13), divisait les démons en trois tribus πρόσγειον ou τιμωρόν, ἀέριον ou καθαρτικόν, τὸ δὲ πρὸς τῇ σεληνιακῇ ζώνῃ σωτήριον, ὃ δὴ καὶ ἡρωικόν ... Cf. Hermès Trism., *infra,* p. 202, n. 5.

(2) Jamblique, *Vit. Pyth.*, XVIII, 82 = Diels, *Vorsokr.*, I⁵, p. 464, 5, question des Akousmatiques : Τί ἐστιν αἱ μακαρῶν νῆσοι · ἥλιος, σελήνη ; cf. Plut., *De genio Socratis, 22,* p. 590 C ; Hiérocles, *Comm. in Aur. carm.*, *s. fine* (Müllach, *Fr. Phil. Gr.*, I, p. 483) : Ἀναγαγεῖν πρὸς τὰς αἰθερίους αὐγὰς καὶ ταῖς μακάρων ἐνιδρῦσαι νήσοις. Lucien, *Hist. vérit.*, 10 : Une navigation aérienne conduit à la lune γῆν τινα μεγάλην ἐν τῷ ἀέρι καθάπερ νῆσον. Cf. Kaibel, *Epigr.*, 649 = Cougny, *Suppl. Anthol.*, II, 461 : Ναίεις μακάρων νήσους... αὐγαῖς ἐν καθαροῖσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως ; cf. *infra,* p. 189, n. 1 ; Rohde, *Psyché,* II⁴, p. 384, n. 1. — D'autre part, selon Olympiodore (*In Gorgiam,* 47, p. 226, 20 ss., éd. Norvin), la vie des hommes est une mer orageuse, αἱ νῆσοι ὑπερκύπτουσι τῆς θαλάττης ἀνωτέρω οὖσαι : τὴν οὖν πολιτείαν τὴν ὑπερκύψασαν τοῦ βίου καὶ τῆς γενέσεως μακάρων νήσους καλοῦσιν · ταὐτὸν δέ ἐστι τὸ Ἠλύσιον πεδίον. Cf. *ibid.*, p. 228, 21 ; 229, 16. L'interprétation est ici purement spirituelle.

(3) La doctrine de la pluralité des mondes a été empruntée par Platon aux Pythagoriciens. *Timée,* 42 D : Ἔσπειρεν (les âmes) τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δὲ εἰς σελήνην, τοὺς δὲ εἴς τἄλλα ὅσα ὄργανα χρόνου. Cf. *Lois,* 903 D ; 904 B ; Chalcidius, c. 200 (p. 241, Wrobel) : « Sementem

entourées d'air et se mouvant dans l'éther infini (1). La lune était par excellence la « terre éthérée » ou la « terre olympique » (2), c'est-à-dire un astre, sujet au cours de ses phases à une perpétuelle mutabilité comme notre terre, mais plus noble et plus pur qu'elle, et par suite, digne de recevoir les âmes les plus hautes (3). C'est là que se trouvaient les Champs Elysées, où reposaient les ombres des héros (4), et Pythagore

fecit animarum nostrarum deus partim in terra, partim in luna, partim in ceteris, quae instrumenta temporis esse dicit : iuxta Pythagoram quidem, quod ita ut in terra, sic etiam in lunari globo consistant homines et etiam in ceteris errantibus stellis ». Les Pythagoriciens eux-mêmes avaient emprunté cette idée aux Orphiques ; cf. *infra*, note 1.

(1) Diels, *Doxographi Graeci*, p. 343 : Οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι : ταῦτα δὲ δόγματα καὶ ἐν Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων. Cf. fr. 22, et fr. 91, Kern.

(2) Simplicius, *In Arist. de Caelo*, p. 512, 19, Heiberg (= Diels, *Vorsokr.*[5], I, p. 462, 9) : Ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι, ὥσπερ καὶ αἰθερίαν γῆν καὶ ὡς ἀντιφράττουσαν τῷ ἡλιακῷ φωτί, ὥσπερ ἴδιον γῆς, καὶ ὡς ἀποπερατοῦσαν τὰ οὐράνια, καθάπερ ἡ γῆ τὸ ὑπὸ σελήνην. Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, I[6], p. 529, n. 1. Le nom de γῆ αἰθερία rappelle le mythe de Platon dans le *Phédon* (p. 109 B) : Αὐτὴν δὲ τὴν γῆν καθαρὰν ἐν καθαρῷ κεῖσθαι τῷ οὐρανῷ, ἐν ᾧπέρ ἐστι τὰ ἄστρα, ὃν δὴ αἰθέρα ὀνομάζειν τοὺς πόλλους τῶν περὶ τὰ τοιαῦτα εἰωθότων λέγειν. Mais cette terre céleste n'est nullement pour Platon la lune (cf. p. 111 C). Au contraire, les Orphiques appelaient déjà τὴν σελήνην οὐρανίαν γῆν, s'il faut en croire Proclus, *In Tim.*, 40 e (III, p. 172, 20, Diehl = *Orphica.*, fr. 93, Kern). C'est peut-être de ceux-ci que les Pythagoriciens ont appris à désigner la lune comme une γῆ αἰθερία. — Le passage cité de Simplicius résume manifestement la source où puise Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 19, 10 : « Quia totius mundi ima pars terra est, aetheris autem ima pars luna est, lunam quoque terram sed aetheriam vocaverunt. » D'autre part, Macrobe, I, 11, 7, où on lit : « Lunam aetheriam terram physici vocaverunt et habitatores eius lunares populos vocaverunt », a, comme le prouve le contexte, la même origine que Proclus, *In Tim.*, 154 A (II, 48, 17, Diehl) : (Πυθαγορείοις) γῆ αἰθερία ἡ σελήνη, c'est-à-dire probablement le commentaire du Timée de Porphyre. — Cf. Proclus, *In Tim.*, I, 147, 8, Diehl : Αἰθερίαν γῆν καλεῖσθαι παρ' Αἰγυπτίοις. — Le texte de Macrobe a été repris par le Pseudo-Bède, *De mundi constitutione*, p. 888 (Migne, P. L., XC). — Plutarque, *De defect. orac.*, 13, p. 146 E, rapporte aussi que certains appelaient la lune ἄστρον γεῶδες (cf. Philolaüs dans Diels, *Vorsokr.*, 44 A, 20, I[5], p. 404, 10), d'autres Ὀλυμπία γῆ, et ce dernier nom réapparaît chez Plut., *De facie lunae*, p. 935 B. — Cf. Porphyre Περὶ ἀγαλμάτων fr. 10 (p. 19, 14, Bidez) : Τῆς δ' οὐρανίας γῆς καὶ τῆς χθονίας Ἶσιν προσεῖπον... οὐρανίαν δὲ τὴν σελήνην λέγουσι.

(3) Cf. Ettig, *Acheruntica* (Leipziger Studien zur Philol., XIII), 1891, p. 400, et Zeller, *Philos. der Griechen.*, I[6], p. 529 (421).

(4) Porphyre dans Stobée, I, 49, 61 (t. I, 448 W.) : Ἠλύσιον πεδίον εἰκότως προσειπὼν τὴν τῆς σελήνης ἐπιφάνειαν ὑπὸ ἡλίου καταλαμπομένην. Plut., *De facie in orbe lunae*, 24, p. 937 E ; cf. *ibid.*, 28, p. 943 C : Τὰς δ' ἐπιεικεῖς (ψυχὰς) ἐν τῷ πραοτάτῳ τοῦ ἀέρος, ὃν λειμῶνας Ἅιδου

lui-même, suivant certains de ses disciples, élevé au rang d'un esprit immortel, s'y réjouissait au mileu des sages (1). Perséphone, assimilée à Artémis, régnait sur ce royaume. La lune, comme cette déesse, ne passait-elle pas alternativement au-dessus et au-dessous de la terre ? (2). Les planètes étaient les chiens de cette chasseresse toujours en course, qui, autour d'elle, battaient en tous sens les champs de l'espace (3).

καλοῦσιν, δεῖ γίγνεσθαι χρόνον τινὰ τεταγμένον. Cet air le plus doux est (943 D) ὁ περὶ τὴν Σελήνην αἰθήρ. Cf. 29, p. 944 C : Ὀνομάζεται δὲ τὰ πρὸς οὐρανὸν τῆς Σελήνης Ἠλύσιον πέδιον, τὰ δ' ἐνταῦθα (la face tournée vers la terre) Φερσεφόνης ἀντίχθονος. *Amatorius*, 20, p. 766 B : Le défunt tournoie dans l'air ἄχρι οὗ πάλιν εἰς τοὺς Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμῶνας ἐλθὼν καὶ καταδαρθὼν ἑτέρας ἄρχηται γενέσεως. Proclus (*In Remp.*, II, p. 191, Kroll) interprète encore les mots de Platon (*Rép.*, 616 B) ἑπτὰ ἡμερὰς ἐν τῷ λειμῶνι γεγόνασι comme se rapportant au séjour des âmes dans la lune. — Cf. aussi Quintus Smyrn., XIV, 224 : Αἶψα δ' ἐς Ἠλύσιον πέδιον κίεν, ἧχι τέτυκται | οὐρανοῦ ἐξ ὑπάτοιο καταιβασίη τ' ἄνοδος τε · ἀθανάτοις μακάρεσσιν. Il place donc les Champs Elysées entre le ciel suprême et la terre. — Cf. *infra*, p. 187, n. 5.

(1) Jamblique, *V. Pythag.*, 6, 30 : Οἱ μὲν τὸν Πύθιον, οἱ δὲ τὸν ἐξ Ὑπερβορέων Ἀπόλλωνα, οἱ δὲ τὸν Παιᾶνα, οἱ δὲ τῶν τῆς Σελήνης κατοικούντων δαιμόνων ἕνα, ἄλλοι δὲ ἄλλον τῶν Ὀλυμπίων θεῶν ἐφήμιζον ; Cf. A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, pp. 274 s., 280. — L'oracle sur la mort de Platon, cité par Porphyre (*V. Plot.*, 22), lui prédit qu'il retrouvera dans la lumière éthérée Platon et Pythagore ὅσσοι γενέην ξυνὴν ἐλάχοντο δαίμοσιν ὀλβίστοις (cf. *infra*, ch. IV). Porphyre dans son *Épitre à Anébon* (Aug., *Civ. Dei*, X, 11) parlait des démons qui sont « non in aethere sed in aere sublimo et in ipso lunae globo. »

(2) Ennius, fr. 508, Bährens = Varron, *L. Lat.*, V, 68 : « Hinc Epicharmus Enni Proserpinam quoque appellat (lunam), quod solet esse sub terris. » Les idées pythagoriciennes relatives à l'Hadès lunaire sont en effet parvenues par l'intermédiaire d'Épicharme jusqu'à Ennius ; cf. Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus* (*Albae Vigiliae*, Heft II), 1940, p. 58. — Martianus Capella, II, 161 : « Omnis aeris a luna diffusio sub Plutonis potestate consistit ... Hic luna, quae huic aeri praeest, Proserpina memoratur. » Plutarque, *De facie lunae*, 27 : Perséphone est ἡ ἐν σελήνῃ καὶ κυρία τῶν περὶ σελήνης Servius, *Georg.*, I, 7 : « Stoici ... lunam ... Proserpinam dicunt. » Jamblique dans Lydus, *De mensib.*, IV, 148 (p. 168, Wünsch) : Αὐτὸν (τὸν Ἥλιον) εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν Σελήνην. Cf. Roscher, *Selene und verwandtes*, p. 120, et note 513. — Suivant les Orphiques (fr. 33, Kern), les Moires représenteraient trois jours de la lunaison. De même on donnait une interprétation lunaire des mythes de Tantale et d'Ixion (Plut., *De facie lunae*, 24, p. 937 E). Cf. *infra*, p. 187, note 6.

(3) Clem. Alex., *Strom.*, V, 8, 50 (p. 360, 20) : Πυθαγόρειοι ᾐνίσσοντο Φερσεφόνης κυνὰς τοὺς πλανήτας. Cf. Porphyre, *Vit. Pyth.*, 41 = Aristote, fr. 196, Rose : Τοὺς πλανήτας κύνας τῆς Περσεφόνης. Pfeiffer, *Studien zum antiken Sternglauben*, p. 126, n. 4, croit que ces chiens planétaires sont une transposition cosmique de l'Artémis πότνια θηρῶν, mais des chiens ne sont pas des θῆρες.

Les Néo-Pythagoriciens de l'époque alexandrine ont essayé de mettre d'accord avec la science de leur temps d'archaïques croyances, héritées de l'antique école du Maître de Crotone, et d'autre part, ils ont invoqué en faveur de leurs spéculations l'autorité d'Homère, regardé comme le père, non seulement de la poésie, mais de toute sapience, et en particulier comme un « Chaldéen », docteur en astronomie (1). Ils citent les vers du vieil aède à l'appui de leurs théories, comme Philon d'Alexandrie et plus tard les Pères de l'Église allègueront des versets bibliques pour justifier leurs doctrines. La subtilité des exégètes religieux d'Homère ne reculait pas devant les pires extravagances. Le passage de l'Odyssée où Hélène, quittant les lambris de sa chambre parfumée, est rapprochée d' « Artémis à la quenouille d'or », faisait allusion, assurait-on, — puisque Artémis est un nom de la lune —, à ce qu'Hélène était une sélénienne tombée ici-bas du monde lunaire et qui devait de nouveau être enlevée là-haut pour accomplir les desseins de Zeus (2).

Or, un heureux hasard nous a transmis l'interprétation symbolique que les Pythagoriciens donnaient d'un morceau célèbre de l'Odyssée, celui où Protée, promettant l'immortalité à Ménélas, lui annonce que les dieux l'emmèneront « vers les Champs Elysées, aux confins de la terre, chez le blond Rhadamanthe, où la vie la plus douce est offerte aux humains, où sans neige, sans dur hiver, sans aucune pluie, toujours les souffles bruissants du zéphyre montent de l'Océan pour rafraîchir les hommes » (3). Les Pythagoriciens donc, imaginèrent de

(1) Cf. Bidez-Cumont, *Les Mages hellénisés,* I, 247 (n. à la p. 36). — Sur l'exégèse homérique des Pythagoriciens, cf. notre Introduction p. 6 ss., et Delatte, *Études sur la litt. pythagoricienne,* 1915, p. 109 s.

(2) Eustathe, *Od.*, IV, 121 (p. 1486, 21) : Ἐντεῦθεν λαβόντες ἀρχὴν οἱ μεθ' Ὅμηρον διὰ τὸ εἰς σελήνην ἀλληγορεῖσθαι Ἄρτεμιν, σεληνιαίαν ἄνθρωπον τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο, ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν [Roscher, *Lexikon,* s. v. « Helena », col. 1930, 38 s.] καὶ αὖθις δὲ ἄνω ἁρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὰν δι' ἐκείνης αἱ τοῦ Διὸς ἠνύσθησαν βουλαί. Cf. Carcopino, *La basilique de la Porte Majeure,* p. 356, n. 2.

(3) Odyssée, δ, 562 ss. :

Ἀλλά σ' ἐς Ἠλύσιον πεδίον καὶ πείρατα γαίης
ἀθάνατοι πέμψουσιν, ὅθι ξανθὸς Ῥαδάμανθυς,
τῇ περ ῥηΐστη βιοτὴ πέλει ἀνθρώποισιν·
οὐ νιφετός τ', οὔτ' ἄρ χειμὼν πολύς, οὔτέ ποτ' ὄμβρος,
ἀλλ' αἰεὶ Ζεφύροιο λιγὺ πνείοντας ἀήτας
Ὠκεανὸς ἀνίησιν ἀναψύχειν ἀνθρώπους.

Cf. la description de l'Olympe, *Od.*, ζ, 43 ss. Celle des îles des Bienheureux a inspiré Hésiode, *Op. et dies,* 168-173 et Pindare, *Ol.*, II, 128 ss.

ces vers une explication qui, malgré son absurdité, paraît s'être fait largement accepter, car elle est rapportée à la fois par Plutarque et par Porphyre (1). Pour en saisir l'origine, il faut se référer à une théorie que les astronomes grecs ont souvent exposée et qui remonte à l'époque hellénistique (2). Le soleil étant plus grand que la terre, l'ombre que projette celle-ci prend la forme d'un cône. Sa base circulaire plonge la moitié de notre globe dans l'obscurité de la nuit ; sa pointe supérieure, quand elle atteint la lune, y provoque les éclipses, mais elle ne s'élève pas plus haut, car son effet ne se peut observer sur aucun autre astre. Au-dessus de la lune, s'étend la pure région qu'illumine une perpétuelle clarté (3).

Les commentateurs Pythagoriciens reconnurent donc cette théorie dans les vers du poète, annonciateur de toute sagesse : ils virent dans « les confins de la terre » (πέρατα γαίης) la limite jusqu'où s'allonge l'ombre de celle-ci, c'est-à-dire la lune, où ils situaient les Champs Elysées (4). Certains précisaient même que ceux-ci occupaient la partie supérieure de la lune, qui baigne dans l'éther et jouit d'une lumière éternelle (5), tandis que la partie inférieure, qui plonge dans l'air et où sont relégués les démons coupables, est pour ces théologiens l'« anti-terre de Perséphone » (ἀντίχθων Περσεφόνης). Ce nom d'*antichthôn*. imposé à la lune (6), comme l'attribution de ce domaine à Persé-

(1) Plutarque, *De facie lunae*, 27, p. 942 F ; cf. 9, p. 925 C ; Porphyre dans Stobée, I, 49, 61 (t. I, p. 446, Wachsm.).

(2) L'exposé le plus complet de cette doctrine est dans Cléomède, II, 6. Cf. Pline, *Hist. nat.*, II, 10, § 47, § 51 ; Géminus, 11 ; Théon de Smyrne, *Astr.*, 39 ; Héraclite, *Alleg. Homer.*, 46, qui remonte à la même source que Plut., *De facie lunae*, p. 923 B ; cf. *De defect. orac.*, 410 E ; Achille dans Maas, *Comm. in Arat.*, p. 49, 13 ; Proclus, *In Remp.*, II, p. 189, 10 Kroll ; Chalcidius, c. 91 ; Amm. Marc., XX, 3, 8. — Cf. *supra*, p. 119.

(3) Pline, *l. c.* : « Supra lunam pura omnia et diurnae lucis plena. » Proclus, *l. c.* : Οὐ γάρ ἐστιν ὑπὲρ σελήνης πολύ τι τοῦ κώνου μέρος, ἀλλὰ πάντα ἐκεῖ νυκτός ἐστιν ἀνωτέρω καὶ ἓν ἐπέχει φῶς. Cf. Macrobe, *Comm. Somn. Sc.*, I, 19, 9.

(4) Servius, *Aen.*, VI, 888. Cf. *supra*, p. 184.

(5) Cf. *supra*, p. 184, n. 4. Porphyre dans son extrait (ou plutôt l'auteur qu'il suit) a sottement modifié l'interprétation véritable, fournie par Plutarque, en disant que les Champs Elysées sont la partie de la lune éclairée par le soleil. La lumière solaire éclaire successivement toutes les parties de la lune comme de la terre. — Nous avons noté (*supra*, p. 54) que les auteurs de cette doctrine avaient transporté à la lune une distinction appliquée auparavant aux deux moitiés du globe terrestre. La lune n'était-elle pas la « terre olympique » ? (p. 184).

(6) Le nom d' ἀντίχθων, donné à la lune, est mentionné à la fois par Plutarque (*l. c.*)

phone (1), suffirait à déceler l'origine pythagoricienne de toute cette mythologie astrale.

Les Iles Fortunées étant transférées au ciel, l'Océan qu'il faut traverser pour les atteindre, devient l'atmosphère, sans cesse agitée par la lutte des éléments (2). La lune, terre céleste (3), n'est point affligée, Homère en est garant, par les intempéries que subit la nôtre ; en effet, la chaleur du soleil et les ardeurs de l'éther y sont tempérées, par les exhalaisons de l'atmosphère inférieure (4). Quoi d'étonnant, dit Plutarque en des termes où transparaît encore le souvenir des vers homériques, s'il naît sur la lune des racines, des semences et des arbres qui n'ont aucun besoin de pluie ou de neige, mais dont la nature s'accomode de l'air sec d'un perpétuel été ? N'est-il pas vraisemblable qu'il se lève des vents tièdes soufflant sur cet astre et que de douces haleines accompagnent la houle que provoque sa course circulaire (5).

Ces spéculations paraissent avoir obtenu une large diffusion. Selon les Esséniens, dont Josèphe nous a résumé la doctrine eschatologique (6), les âmes descendent de l'éther le plus subtil pour s'engager dans des corps comme dans une prison, et, lorsque se relâchent ces liens de la chair, comme délivrées d'une longue servitude, joyeuses, elle se portent

et par Simplicius (cité *supra,* p. 184, n. 2). Celui-ci l'attribue aux « vrais pythagoriciens » par opposition à ceux qu'a connus Aristote, mais il ne peut remonter à l'ancienne école, pour laquelle l'anti-terre a un sens tout différent. Ce furent les Néo-Pythagoriciens d'Alexandrie qui, les premiers, l'employèrent dans cette acception nouvelle, cf. *Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1930, p. 111. — Supplices infligés dans la lune à Ixion et à Tantale : Plut., *De facie*, p. 450 E.

(1) Perséphone, déesse lunaire pour les Pythagoriciens, cf. *supra,* p. 185, n. 2.

(2) Porphyre, *De antro Nymph.*, 34 ; Pseudo-Apulée, *Asclepius,* 28 : « Ut inter caelum et terram mundanis fluctibus ... rapiatur animus. » Oracle dans Porph., *Vita Plotini*, 22 ; Hermès Trism., XI, 21 : Φοβοῦμαι τὴν θάλασσαν ἐς τὸν οὐρανὸν ἀναβῆναι οὐ δύναμαι. Cf. chapitre II, p. 168.

(3) Cf. *supra,* p. 184, n. 2.

(4) Plut., *De facie,* p. 935 B ; 938 F ; Cicéron, *Tusc.*, I, 19, 43 : « Iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus » ; cf. Diels, *Rhein. Museum,* XXXIV, p. 487.

(5) Plutarque, *De facie,* p. 939 E : Τί δὴ θαυμαστόν ἐστιν εἰ γίγνονται περὶ τὴν σελήνην ῥίζαι καὶ σπέρματα καὶ ὕλαι μηδὲν ὑετῶν δεόμεναι, μηδὲ χιόνων, ἀλλὰ πρὸς θερινὸν ἀέρα καὶ λεπτὸν εὐφυῶς ἔχουσαι ; πῶς δ' οὐκ εἰκὸς ἀνιέναι τε πνεύματα θαλπόμενα τῇ σελήνῃ καὶ τῷ σάλῳ τῆς περιφορᾶς αὔρας τε παρομαρτεῖν ἄτρεμα.

(6) Josèphe, *Bell. Iud.*, II, 8, 11, § 154 ss. Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1930, p. 99 ss., où ce passage est plus amplement commenté. — Sur l'usage de l'allégorie chez les Esséniens, cf. *supra,* p. 10, n. 1.

vers les hauteurs célestes. Mais, ils ajoutaient que celles des bons se rendent par delà l'Océan, en un lieu qui ne souffre ni des pluies, ni des neiges, ni des chaleurs torrides, mais que toujours rafraîchit une douce brise marine. L'emprunt aux vers de l'Odyssée cités plus haut est manifeste. Mais ces Iles Fortunées ne peuvent être situées dans les hauteurs du ciel, que si les Esséniens de Josèphe, qui ont à bien des égards subi l'influence des Pythagoriciens de leur temps, connaissaient l'interprétation allégorique que donnaient ceux-ci de la description homérique.

L'influence durable exercée par cette exégèse audacieuse, est attestée par une curieuse épitaphe métrique trouvée à Rome, et qui paraît dater du IIe siècle de notre ère. On y retrouve, à côté des mêmes réminiscences de l'Odyssée que dans le passage de Josèphe, l'affirmation explicite que les îles des Bienheureux et leurs Champs Elysées sont situés « dans les purs rayons qui sont proches de l'Olympe. » (1).

(1) Kaibel, *Epigr.*, 649 = IG., XIV, 1973. Tombeau d'Aelia Protè, morte à sept ans :

Οὐκ ἔθανες, Πρώτη, μετέβης δ' ἐς ἀμείνονα χῶρον,
καὶ ναίεις μακάρων νήσους θαλίῃ ἐνὶ πολλῇ,
ἔνθα κατ' Ἠλυσίων πεδίων σκιρτῶσα γέγηθας
ἄνθεσιν ἐν μαλακοῖσιν κακῶν ἔκτοσθεν ἁπάντων·
οὐ χειμὼν λυπεῖ σ', οὐ καῦμα, οὐ νοῦσος ἐνοχλεῖ,
οὐ πίνη σ', οὐ δίψος ἔχει σ', ἀλλ οὐδὲ ποθεινός
ἀνθρώπων ἔτι σοι βίοτος· ζώεις γὰρ ἀμέμπτως
αὐγαῖς ἐν καθαραῖσιν Ὀλύμπου πλησίον ὄντως.

Au v. 5, le καῦμα, qui est commun à Josèphe et à l'épitaphe, manque dans les vers homériques. Le terme est probablement emprunté à quelque paraphrase philosophique du vieux poète. — Vv. 6-7 : L'âme de Proté n'éprouve pas le désir d'une nouvelle génération ; elle échappe à la métempsychose. — D'autres épitaphes mentionnent les μακάρων νῆσοι comme le lieu où se réunissent les héros, mais ne précisent pas leur position, cf. Kaibel, no 648, 1046, 8 ; au singulier : *Ibid.*, 473 ; *Arch. Epigr. Mitt aus Oesterr.*, VI, 1882, p. 33. Voir aussi notre *Recueil des inscr. du Pont*, no 86. Cf. Quintus de Smyrne, *Posthom.*, XIV, 233. D'autres textes sont cités *supra*, p. 53, n. 2 ; p. 183, n. 2 ; *infra*, p. 197, n. 5 et 248, n. 4. — L'idée que les Champs Elysées étaient situés au ciel devait être l'opinion accréditée en Afrique du temps de Tertullien ; cf. *Apol.*, 47, 13 : « Si paradisum nominemus locum divinae amoenitatis recipiendis sanctorum spiritibus destinatum, maceria quadam igneae illius zonae a notitia orbis communis segregatum, Elysii campi fidem occupaverunt. » Tertullien plaçait le Paradis et pareillement les Champs Elysées des païens au-delà de la zone ignée de l'éther, qui les sépare de ce bas monde, cf. le commentaire de Waltzing à l'*Apologie* et Carlo Pascal, *op. cit.*, t. II, p. 208, 226.

A côté de ces doctes philosophes ou des ascètes pieux qui les écoutaient, des littérateurs plus frivoles prétendirent décrire le séjour des ombres dans la lune et le voyage dans cet autre globe, dont les montagnes et les vallées étaient peuplées d'animaux fantastiques, plus robustes que les nôtres, et où croissaient des plantes étranges, plus vigoureuses que celles de notre terre. Les séléniens, nourris des vapeurs de l'atmosphère, n'étaient point, selon eux, soumis aux besoins humains. Dans son *Histoire Véritable,* Lucien a parodié ces folles imaginations avec une outrance comique et une obscénité bouffonne (1). Mais il emprunte la trame de son récit et plusieurs de ses détails à Antonius Diogène (2), un Pythagoricien du Ier siècle de notre ère, précurseur lointain de Cyrano de Bergerac.

Un fragment curieux de Castor de Rhodes (3) nous offre une application imprévue de l'eschatologie lunaire. Cet historien, qui vivait à la fin de la République, s'avisa d'interpréter les usages romains par des doctrines pythagoriciennes, que Nigidius Figulus et son cercle de théosophes avaient alors mis en vogue. Castor expliquait notamment selon cette méthode le vrai sens des lunules d'ivoire qui ornaient les chaussures des sénateurs. Elles rappelaient, affirmait-il, que les nobles esprits ont, après la mort, pour demeure la lune et doivent fouler son sol sous leurs pieds.

Les Stoïciens éclectiques, dont le plus célèbre fut Posidonius d'Apamée (4), firent à cette eschatologie lunaire une place dans leur système,

(1) Lucien, *Histoire véritable*, I, 22 ss. Cf. *Icaroménippe,* 13 : Empédocle est un démon lunaire, qui se nourrit de rosée ; cf. 20 : Οἱ φιλόσοφοι κατοικεῖσθαί μέ φασιν.

(2) C'est ce qu'affirme Photius et ce que confirme l'examen du texte, où les réminiscences pythagoriciennes restent apparentes. Cf. Rohde, *Griech. Roman,* 2e édit., p. 206, n. 4 ; 277, 288, n. 2 ; *Realenc,* s. v. « Ant. Diogenes ». Les fables pythagoriciennes ne sont qu'un des ingrédients de l'ollapodrida de Lucien, mais leur proportion est plus grande, à mon sens, que ne l'admet Caster, *Lucien et la pensée religieuse de son temps,* 1937, p. 288 s.

(3) Plut., *Quaest Rom.*, 76, p. 282 A : Διὰ τὶ τὰς ἐν τοῖς ὑποδήμασι σεληνίδας οἱ διαφέρειν δοκοῦντας εὐγενείᾳ φοροῦσιν ; — Πότερον, ὡς Κάστωρ φησί, σύμβολόν ἐστι τοῦτο τῆς λεγομένης οἰκήσεως ἐπὶ τῆς σελήνης καὶ ὅτι μετὰ τὴν τελεύτην αὖθις αἱ ψυχαὶ τὴν σελήνην ὑπὸ πόδας ἕξουσιν. Cf. p. 266 D (τὰ Ῥωμαικὰ τοῖς Πυθαγορικοῖς συνοικειῶν). Cf. Lameere, *Bull. hell.*, 1939, p. 42 ss.

(4) L'on sait peu de chose de certain de l'eschatologie qui appartient en propre à Posidonius. On l'a reconstruite autrefois en combinant Cicéron, *Tuscul.*, I, 18, 42 ; Sextus Empiricus, *Adv. Phys.*, I, 71-74, et d'autres passages. Mais Reinhardt (*Kosmos und Sympathie,* 1926, p. 310 s.), insistant sur les différences qui les séparent, a montré qu'ils

et entreprirent de la justifier par les doctrines physiques du Portique. Suivant eux, nous l'avons vu précédemment (1), les âmes, souffles ignés, s'élèvent à travers les airs vers les feux du ciel en vertu de leur nature même. Lorsqu'elles atteignent la zone supérieure de l'atmosphère, elles y trouvent, dans l'éther qui environne la lune, un fluide semblable à leur propre essence et elles y demeurent en équilibre (2). Conçues

ne pouvaient être attribués au même auteur. La question qui est d'importance pour l'histoire de la philosophie, n'en a guère pour nos recherches, puisque ces textes expriment tous les doctrines du stoïcisme syncrétique de la fin de l'époque hellénistique. Le morceau qui remonte le plus sûrement à Posidonius, est celui de Sextus et il contient un passage particulièrement difficile à interpréter, qui touche directement à notre sujet. Après avoir exposé que les âmes, formées d'un souffle igné, ne peuvent descendre vers le bas, mais sont emportées par leur légèreté vers les régions supérieures (εἰς τοὺς ἄνω μᾶλλον τόπους κουφοφοροῦσιν) et y subsistent sans se dissiper comme une fumée, ainsi que le voulait Épicure, Sextus poursuit : Ἔκσκηνοι γοῦν τοῦ ἡλίου γενόμεναι τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἔνθαδε δὲ διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον. La plupart des commentateurs — et même le Liddell et Scott — suppriment ou corrigent ἡλίου et traduisent ἔκσκηνοι par désincarnés (σκῆνος = corps). Mais Reinhardt maintient le texte des mss., dérive ἔκσκηνος de σκήνη et rend la phrase : « *Nach ihrem Fortzug aus der Region der Sonne, bewohnen sie die Region unter dem Monde* ». Ce n'est donc pas l'ascension de l'âme mais sa descente qui serait ici décrite, comme par Porphyre, dans Stob., *Ecl.*, I, p. 430 W. (cf. *infra*, p. 201, n. 2). L'âme a son origine dans le soleil et s'abaisse vers la sphère de la lune pour y séjourner un temps assez long. — Peut-être y a-t-il dans l'emploi de ce mot un souvenir d'un passage du mythe d'Er dans la *République* (614 E), où les âmes sont dites οἷον ἐν πανηγύρει κατασκηνᾶσθαι. — L'objection qui peut être faite à cette interprétation, c'est qu'au début du morceau, il est question, sans doute possible, d'une ascension de l'âme. Il faudrait donc admettre que Sextus a obscurci la pensée du Maître en parlant simultanément du double mouvement de l'âme vers le haut et vers le bas, le premier suivant en sens inverse le même parcours que le second. C'est ce qu'admet Pohlenz dans les observations intéressantes qu'il formule sur l'interprétation de Reinhardt, *Götting. gelehrte Anzeigen*, 1926. p. 302 ss. — Cf. sur la doctrine eschatologique de Posidonius, *supra*, p. 121, n. 2.

(1) Cf. *supra*, p. 122.

(2) Cic., *Tusc.*, I, 19, 43 ; Sextus, *l. c.*, § 73, dit la même chose en l'abrégeant : Διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον ; Eunape, *Vit. soph.*, Aedesius, 65 (p. 37, Boissonade) : Τὸν ὑπὸ σελήνην παρελεύσῃ τόπον σὺν ἀγαθῇ καὶ εὐηνίᾳ φορᾷ (cf. *Cratyl.*, 282 E). Jamblique, dans Stobée, *Eclog.*, I, 49, 39 (I, p. 378, W.) : Περὶ σελήνην ἢ ἐν τῷ ὑπὸ σελήνην ἀέρι αὐτὰς (τὰς ψυχὰς) κατοικεῖν καὶ ἀπ' αὐτῶν κάτω χωρεῖν εἰς τὴν περίγειον γένεσιν. Cf. Schmekel, *Philos. der Mittleren Stoa*, 1892, p. 256. — Il est clair que la doctrine qui place le séjour des âmes au voisinage de la lune est une adaptation de la vieille croyance que cet astre était habité.

comme matérielles et de forme sphérique (1), elles sont nourries, ainsi que les astres, par les exhalaisons qui montent de la terre et des eaux (2). Ces globes innombrables d'un feu doué d'intelligence forment un chœur évoluant autour de l'astre divin (3). Les Champs Elysées ne se trouvent pas, selon cette doctrine, sur la lune elle-même, mais dans l'air pur qui entoure celle-ci et où ne pénètrent que des âmes pures comme lui (4). Ces âmes d'élite, qu'ont héroïsées leurs vertus, trouvent

(1) Chrysippe, fr. 815, Arnim. — Sur la sphéricité des âmes, cf. *supra*, p. 122, n. 4.

(2) Cicéron, *l. c.* : « Nulla re egens aletur et sustentabitur isdem rebus, quibus astra sustentantur et aluntur. » Sextus Emp., IX, 71 : Τροφῇ δὲ χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει ὡς τὰ λοιπὰ ἄστρα. Cf. Porphyre, *Lettre à Anébon,* dans Aug., *Civ. Dei,* X, 11 : « Omnes daemones reprobat, quos dicit ob imprudentiam trahere (= ἐφέλκεσθαι) humidum vaporem et ideo non in aethere sed in aere esse sub luna atque in ipso lunae globo ». Cf. Porphyre, *De antro Nymph.*, 11 et *infra,* p. 198, n. 3. — Selon les Stoïciens, le soleil est nourri par les exhalaisons de la mer et est un ἄναμμα νοερόν (l'expression est de Cléanthe, I, p. 112, fr. 501, Arnim, cf. t. II, p. 196, fr. 650), la lune se nourrit des vapeurs des fleuves et des sources, les astres de celles de la terre, et les âmes qui vont s'incorporer ὑγρὸν τὸ πνεῦμα ἐφελκόμενας παχύνειν τοῦτο ὡς νέφος, ce qui les rend visibles. Cf. Porphyre, *Sententiae ad int.*, 29, 2-3 (p. 14, Mommert) et le chap. II, p. 141. — Héraclite avait déjà enseigné (fr. 12, Diels), que ψυχαὶ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.

(3) Cf. Eunape, *Vit. Soph. Aedes.*, 65 (p. 37, Boissonade) : Sosipatra prédit à son mari son sort futur : Σὺ προαπολείψεις ἐμὲ καλὴν μεταλαχὼν λῆξιν, σοί μὲν γὰρ περί σελήνην ἡ χορεία et la note de Wyttenbach (II, 117 s.) sur la χορεία des astres. L'expression est déjà dans l'*Épinomis,* 982 B-C ; et elle est fréquente dans Philon (cf. l'index de Leisegang). Cf. Lydus, *De mensib.*, IV, 2 (p. 65, 20, Wünsch) : L'hiérophante Prétextat δύναμιν αὐτὸν (Ἰάνον) εἶναι τινὰ βούλεται ἐφ' ἑκατέρας Ἄρκτου τεταγμένην καὶ τὰς θειοτέρας ψυχὰς ἐπὶ τὸν σεληνιακὸν χορὸν ἀποπέμπειν; cf. Fr. Börtzler, *Janus und seine Deuter.*, 1930, p. 161 s.

(4) Tertullien, *De anima,* 54 : « Apud Stoicos sub lunam » ; cf. 55 : « Circa lunam cum Endymionibus Stoicorum » (cf. *infra,* p. 248) ; Servius, *Aen.*, VI, 887 : « Aeris in campis : locutus est secundum eos qui putant Elysium lunarem esse circulum. » Cf. *Aen.*, V, 735 : « (Elysium est) secundum theologos circa lunarem circulum, ubi iam aer purior est. » Ps.-Probus, *Comm. Buc.*, p. 334, 1 ss., éd. Thilo-Hagen : « Quibusdam videtur aera ... vicem infernorum obtinere ... ut post mortem soluto corpore umbrae in hac obversentur caligine ... animae ultimo aeri ut puriori transmittantur ». — Servius, *Aen.*, VI, 340 : « Prudentiores dicunt animas recentes a corporibus sordidiores esse, donec purgentur ; quae purgatae incipiunt esse clariores ... inde est quod aliae animae lunarem circulum, aliae solstitialem retinere dicuntur pro modo purgationis ». Silius Italicus, XIII, 552 s. : « Elysios ducunt campos ... et admoto splendet ceu sidere lunae ». Cf. Maubert, *Revue de philologie,* LIV, 1928, p. 140 ss. — Hiéroclès, *Comm. in Aur. Carm.*, 70 (c. 27, p. 483, Mullach) : Πρὸς αὐτὸν ἀνάγεται τὸν θεόν, σῶμα δὲ συμφυὲς ἔχων, τόπου δεῖται εἰς κατάταξιν ἀστροειδῆ οἷον θέσιν ζητῶν · πρέποι δ' ἂν τῷ τοιούτῳ σώματι τόπος ὁ ὑπὸ σελήνην

une demeure sublime « là où l'air obscur, qui s'étend de la terre jusqu'au cours de la lune, vient toucher aux cercles étoilés ». C'est ici que Lucain fait vivre les Mânes divinisés de Pompée (1) ; c'est ici aussi, que siège « sinon dans les astres, tout proche cependant des astres » le père de Trajan selon le *Panégyrique* de Pline (2). Et tout à la fin du paganisme, l'empereur Julien, au début de sa satire des Césars, se les figure invités à un banquet, qui leur est préparé, comme il convient, à un niveau inférieur au festin des dieux, qui se réunissent au sommet du ciel. « Il parut bon, dit-il, que les Césars dînassent dans l'air supérieur, précisément sous la lune : la légèreté du corps dont ils étaient revêtus et aussi la révolution de la lune, les y soutenaient » (3).

Cette zone, la plus basse des sept sphères planétaires, où l'éther serein confine à notre atmosphère embrumée (4), est la frontière entre le

προσεχῶς, ὡς ὑπερέχων μὲν τῶν φθαρτῶν σωμάτων, ὑπερβεβηκὼς δὲ τῶν οὐρανίων, ὃν αἰθέρα ἐλεύθερον οἱ Πυθαγορεῖοι καλοῦσιν. Psellus, *Expos. Orac. Chald.*, p. 53, Boiss., dit encore : Ἄλογος ψυχὴ καθαρθεῖσα δι' ἀρετῆς ἐν τῷ βίῳ ἄνεισιν εἰς τὸν ὑπὲρ (ὑπὸ?) σελήνης τόπον. Cf. P. G. CXXII, p. 1123 : Ὁ ἑλληνικὸς λόγος ἀθάνατον τιθεὶς καὶ τὴν ἄλογον ψυχὴν (identifiée avec l' εἴδωλον) μέχρι τῶν ὑπὸ σελήνην στοιχείων ἀνάγει Psellus oppose cette doctrine à celle des Pythagoriciens.

(1) Lucain, IX, 5-9 : « Qua niger astriferis connectitur axibus aer, / quodque patet terras inter lunaeque meatus, / semidei Manes habitant, quos ignea virtus / innocuos vita patientes aetheris imi / fecit et aeternos animam collegit in orbes. » — Pour Cicéron, *Rép.*, VI, 16 et Manil., I, 755-809, le séjour des héros est au contraire la Voie Lactée d'après une vieille théorie pythagoricienne défendue par Héraclide le Pontique ; cf. Capelle, *op. cit.*, p. 37 ss. ; Boyancé, *Songe de Scipion,* 1936, p. 133 s. ; *Relig. Orient.*[4], p. 301, n. 28. — Dans l'exposé que fait de l'immortalité astrale Macrobe (*In somn. Scip.*, I, 11, 5 ss.), probablement d'après Porphyre, il allègue d'abord l'opinion de ceux qui font vivre les âmes non au-dessous, mais au-dessus de la sphère de la lune, où commence le règne immuable de l'éternité.

(2) Pline, *Panég.*, 89, 2 : « Tu, pater Traiane, ... si non sidera, proximam tamen sideribus obtines sedem ». Cf. *Comm. Bern. Lucani,* p. 290, Usener = *Fragm. Stoïc.*, 817, Arnim : « Virorum fortium animas existimant in modum siderum vagari in aere et esse sic immortales. »

(3) Julien, *Césars,* p. 307 C : Ὑπ' αὐτὴν τὴν σελήνην ἐπὶ μετεώρου τοῦ ἀέρος ἐδέδοκτο τοὺς Καίσαρας δειπνεῖν, ἀνεῖχε δὲ αὐτοὺς ἥ τε τῶν σωμάτων κουφότης, ἅπερ ἐτύγχανον ἠμφιεσμένοι, καὶ ἡ περιφορὰ τῆς σελήνης.

(4) Cicéron, *Tusc.*, I, 42, définit la nature de cette zone : « Iunctis ex anima tenui et ex ardore solis temperato ignibus » (cf. Diels, *Rhein. Museum,* XXXIV, 1879, p. 488); *Scholia Bernensia Lucani,* IX, 5 : « Lunaris circulus, qui est inferior omnibus circulis ... inter summum aeris nigri et imum aetheris. » Lactantius Placidus, *Theb.*, IX, 641 :

monde des dieux et celui des hommes, « l'isthme entre l'immortalité et la génération » (1), la ligne de démarcation entre la vie bienheureuse et cette mort qu'est en réalité notre existence ici-bas. Déjà Platon comparaît le monde terrestre à une caverne obscure où les âmes captives, plongées dans l'obscurité, aspiraient à revoir les lumières d'en haut (2) et, d'autre part, Aristote, avait déjà fortement marqué la distinction entre les deux moitiés de l'univers, l'une active, l'autre passive, les cieux remplis d'un éther inaltérable, qui ne sont soumis ni au devenir, ni à la corruption, et notre monde sublunaire, composé de quatre éléments, où tout naît, se transforme et meurt (3). Néo-Pythagoriciens

« Diis eam tantum partem significat ad transitum datam, quae supremum aerem (= l'éther) et infimum coniungit, qui locus est iuxta circulum lunae. De quo Lucanus : Qua niger etc ». Parmi les astronomes, cf. p. ex. Cléomède, I, 3 (p. 32, 11, Ziegler) : Σελήνη προσγειοτάτη πάντων τῶν ἀστέρων ὑπάρχουσα κατὰ τὴν συναφὴν τοῦ ἀέρος πρὸς τὸν αἰθέρα εἶναι λέγεται, cf. *infra*, p. 201, n. 1, Silius Italicus.

(1) Idée exprimée fréquemment par les Néo-Pythagoriciens : Ocellus Lucanus, II, § 2 : Ἰσθμός ἐστιν ἀθανασίας καὶ γενέσεως ὁ περὶ τὴν σελήνην δρόμος · τὸ μὲν ἄνωθεν ὑπὲρ ταύτης πᾶν καὶ τὸ ἐπ' αὐτῆς θεῶν κατέχει γένος, τὰ δ' ὑποκάτω τῆς σελήνης νείκους καὶ φύσεως. Même expression (ἰσθμός dans Proclus, *In Tim.*, II, 87, 30. Diehl. Vie de Pythagore dans Photius, *Bibl.*, 249, p. 439 b., 29 : Τὴν τάξιν μέχρι σελήνης σώζεσθαι, τὰ δὲ ὑπὸ σελήνην οὐχὶ ὁμοίως. Cf. les Pythagoriciens d'Alexandre Polyhistor dans Diog. Laërce, VIII, I, 26 : Τόν τε περὶ γῆν ἀέρα ἄσειστον καὶ νοσερὸν καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα θνητά, τὸν δε ἀνωτάτω ἀεικίνητον εἶναι καὶ καθαρὸν καὶ ὑγιᾶ καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ ἀθάνατα καὶ διὰ τοῦτο θεῖα. Hermès Trism., *Poimandres,* XI, 7 : Μέσην τῶν τε ἀθανάτων καὶ τῶν θνητῶν σελήνην περιπορευομένην. Nicomaque de Gérasa chez Jamblique, *Theologum. arithm.*, p. 44, Ast. (= 59,5 de Falco) : Τρίτην (σφαῖραν) δὲ κάτωθεν τὴν σεληνιακὴν ὑπάρχουσαν τὴν τῶν περὶ γῆν ἀποτελεσμάτων ἀποτέλεσιν καὶ ἐξουσίαν ἀποφέρεσθαι μεσαίχμιον νοουμένην τῶν τε ἄνωθεν καὶ τῶν κάτωθεν. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 21, 33 : « Omnia haec, quae de summo ad lunam usque perveniunt, sacra, incorrupta, divina sunt, quia in ipsis aether est semper idem, nec unquam recipiens inaequalem varietatis aestum ; infra lunam et aer et natura permutationis pariter incipiunt, et sicut aetheris et aeris ita divinorum et caducorum luna *confinium* est. *Ibid.*, I, ii, 5, où est développée l'idée que « lunam esse vitae mortisque *confinium* » ; cf. Pseudo-Philolaüs, dans Stobée, I, 20, 2 (p. 172, Wachsm.) = Diels, *Vorsokr.*, I [5], p. 417, 15 ss. — Bède, *De nat. rerum,* 35 (P. L., XC, 245) : « Supra lunam, quae aeris aetherisque confinia currit, omnia pura ac divinae lucis sunt plena, cuius vicinia tangere fertur Olympus. » — L'expression *confinium mortis* est prise dans un autre sens par Apulée, *Met.*, XI, 23. L'ὅρος ζωῆς καὶ θανάτου n'était pas primitivement la lune mais l'horizon terrestre ; cf. *supra*, p. 37. — Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, V [4], p. 149 (150), n. 6 ; Capelle, *op. cit.*, p. 9.

(2) Platon, *Rép.*, VII, p. 514.

(3) Zeller, *Philos. Gr.*, III [3], p. 466, n. 2, Heinze, *Xenokrates,* p. 175 ; Capelle, *op. cit.*, p. 9.

et Néo-Stoïciens (1), insistant sur cette opposition, se plurent à faire saillir le contraste entre la splendeur et les ténèbres, la sérénité et le trouble, la paix et la guerre, la constance et la mutabilité, la pérennité et la caducité, la vérité et l'erreur, la félicité et la misère qui régnent dans le séjour des dieux et dans l'habitat des mortels, où pénètrent les âmes descendant sur la terre, dès qu'elles ont franchi le cercle de la lune.

Pour pouvoir remonter vers le ciel des bienheureux, elles doivent être sans souillure. Celles qui sont chargées de fautes, lorsqu'elles tentent de s'approcher de la lune sont, suivant les uns, rejetées dans le tourbillon des éléments pour être clarifiées par l'air, l'eau et le feu (2), ou bien, selon les Pythagoriciens, elles doivent, si elles sont impures, se réincarner dans de nouveaux corps, et lorsqu'elles entrent dans l'espace sublunaire, elles oublient les choses divines (3).

Cette eschatologie est exposée notamment par Plutarque dans des mythes où des conceptions philosophiques se mêlent étrangement à une fantasmagorie mystique (4). Ils poursuivent l'exposé du sort des âmes au-delà de leur traversée de l'atmosphère vers la lune. Lorsqu'elles quittent la terre, elles sont encore entourées de corps subtils, qui gardent

(1) Pour les Pythagoriciens, cf. *supra*, p. 194, n. 1. — Les idées des Stoïciens éclectiques se reflètent dans toute la littérature philosophique de la fin de la République et du commencement de l'Empire, notamment chez Cicéron, *Nat. deor.*, II, 6, § 17 ; 21, § 56 ; *Tuscul.*, I, 19, § 42 ss. ; *De rep.*, VI, 17 (*Somn. Scip.*, 4) ; chez Philon, *De provid.*, II, 68, etc. (cf. Wendland, *Philo's Schrift über die Vorsehung*, 1892, p. 68, n. 1) et *De opif. mundi*, éd. Cohn (1889), p. 9, note ; chez Sénèque, *Nat. quaest.*, Prol., II, 13, 4 ; *De ira.*, III, 6, 1 ; *Epist.*, 59, 16 ; *Consol. ad Marc.*, 25 s. ; dans le Pseudo-Aristote, *De mundo*, 392 a, 31 ss. ; 400 a, 5 ss. ; cf. Capelle, *Die Schrift von der Welt* (dans *Neue Jahrb. klass. Alt.*, VIII, 1905), p. 537, n. 1 ; même dans les écrits hermétiques, cf. Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trism.*, 1914, p. 108 ; et les « Oracles Chaldaïques » ; cf. Wilh. Kroll, *De Orac. Chald.*, 1894, p. 33 et *infra*, p. 201, n. 2.

(2) Cf. *supra*, p. 136 ss.

(3) Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων, fr. 5, Bidez = Eusèbe, *Praep. evang.*, III, 10, 26 : Ψυχαῖς ὑπὸ σελήνην γενομέναις λήθη ξυνομαρτεῖ τοῦ θειοῦ ; Cf. Silius Ital., XIII, 556 (*infra*, p. 201, n. 1). Mais ce Léthé, où les âmes buvaient l'oubli, est généralement placé ailleurs ; cf. p. ex. Numénius, fr. 47, p. 146. Leemans = Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 12, 8.

(4) Plut., *De genio Socratis*, 22, p. 591 C; *De facie in orbe lunae*, 26, p. 941 ss.; cf. *De sera num. vind.*, 22, p. 564 B. Ces mythes seront exposés et commentés bientôt par M. G. Soury dans une thèse qu'il prépare sur la démonologie de Plutarque. — Psellus dit encore : *De oper. daemon.*, p. 17, Boissonade : Τῶν περὶ σελήνην τόπων, ὡς ἐξ ἱεροῦ τι βέβηλον, ἀπεληλάσθαι δαιμόνιον πᾶν. La lune est le séjour sacré des élus dont les démons malfaisants sont exclus. — Pour le retour des âmes dans les corps, cf. *infra*, p. 201, n. 2.

l'apparence de leur forme charnelle (1), de simulacres, qui nous apparaissent dans les rêves et qu'évoquent les nécromants. La fonction de la lune est de dissoudre et de recueillir ces corps aériens, comme sur la terre ses rayons humides provoquent la putréfaction du cadavre. L'âme, dépouillée même de cette enveloppe légère et devenue une pure raison (νοῦς), va alors s'absorber dans le soleil, source de toute intelligence (2).

Résumons celui de ces mythes du philosophe de Chéronée où cette eschatologie luni-solaire est définie avec le plus de précision, celui du *De facie in orbe lunae*. Le personnage qui l'expose dit tenir cette révélation d'un étranger, qui, après avoir séjourné dans une île fabuleuse de l'Océan nordique, où Kronos rendait des oracles, aurait parcouru le monde en se faisant initier à tous les mystères et se serait enfin fixé à Carthage. Tout le début, c'est-à-dire la description du royaume de Kronos, est manifestement un hors d'œuvre, qui ne se rattache à la suite que par le lien le plus ténu : à savoir que Kronos ou Saturne est aussi le dieu principal de l'Afrique. Écartons donc cette digression, empruntée à un grammairien grec d'une imagination fertile (3), et restons à Carthage. L'étranger, nous dit-on, y a découvert des parchemins sacrés, enlevés secrètement lors de la destruction de la ville et restés longtemps cachés sous la terre. C'est le thème bien connu de stèles mises au jour dans un sanctuaire ou de livres exhumés du sol, qui révèlent les arcanes

(1) L'εἴδωλον garde la forme du corps selon les Pythagoriciens : Diogène Laërce, VIII, I, 31. Cf. Origène dans St Jérôme, *Epist.*, 124, *ad Avitum* (p. 99, 25 Hilberg) « Nos homines hic sumus circumdati corporibus quae crassa sunt et pinguia ... daemones aerio corpore esse vestitos. » — Cf. *supra*, p. 114, n. 6.

(2) J'ai parlé de cette doctrine dans ma *Théologie solaire* (Mém. Acad. Inscr., 1909), p. 18 (464).

(3) La comparaison du *De facie*, p. 941 F, et du *De defectu orac.*, 18, p. 420 A, montre que la source utilisée de part et d'autre est la même. Cette source est la relation d'un certain Démétrius, grammairien de Tarse, qui avait été chargé d'une mission en Bretagne, à la suite de la conquête de l'île (*De def. or.*, 2, p. 410 A ; 18, p. 419 E). Il avait raconté des histoires merveilleuses au retour de son exploration des lointains pays du Nord. On en rapprochera le roman d'Antonius Diogène, Περὶ τῶν ὑπὲρ Θούλην ἀπίστων (Rohde, *Griech. Roman*[2], p. 250 ss.).

La remarque finale de Plutarque (p. 945), selon laquelle tout le mythe a été révélé à l'étranger par les démons qui dans l'île nordique servent Kronos, est implicitement en contradiction avec ce qui est dit de la découverte des parchemins à Carthage. Elle est destinée à rattacher plus étroitement le préambule, qui provient de Démétrius de Tarse, au mythe emprunté à « l'étranger » et auquel il a été soudé.

d'une sagesse oubliée (1). L'étranger a appris de ces parchemins à honorer spécialement la lune, qui est la maîtresse de notre vie (2) et voici les raisons qu'il en donnait. Les Grecs ont tort d'assigner un même séjour à Dèmèter et à Korè. L'une règne sur la terre, et l'autre sur la lune. La réunion de la mère et de la fille après leur séparation veut dire que dans les éclipses la lune est atteinte par l'ombre de la terre. Ce sont là les « limites de la terre » (πέρατα γαίης), qu'Homère assigne comme séjour aux Bienheureux (3). Aucun être méchant ou impur n'y peut parvenir ; les gens vertueux y sont transportés après leur décès et y mènent une vie paisible, mais non divine, jusqu'à leur seconde mort. Car l'homme n'est pas composé, comme on le croit communément, de deux parties, une âme et un corps, mais de trois, le corps (σῶμα), l'âme (ψυχή), et la raison (νοῦς), et quand on regarde la raison comme une partie de l'âme, on se trompe autant que si l'on faisait de l'âme une partie du corps (4). Le corps naît de la terre, l'âme de la lune, la raison du soleil. Celle-ci est la lumière de l'âme, comme le soleil l'est de la lune. La première mort, sur la terre, sépare violemment du corps l'âme et la raison, la seconde, dans la lune, dissocie doucement la raison de l'âme.

Toutes les âmes sorties du corps, doivent errer un temps déterminé entre la terre et la lune ; celles qui ont été injustes ou débauchées, y subissent la peine de leur péchés. Celles au contraire qui ont pratiqué la vertu, séjournent dans la partie la plus douce de l'air qu'on appelle « les prairies de l'Hadès » (5), jusqu'à ce qu'elles aient effacé les taches

(1) Cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 205 ss. et index s. v. « Stèles ». Cf. *supra,* p. 48.

(2) Τιμᾶν διαφερόντως τὴν σελήνην ὡς τοῦ βίου κυριωτάτην οὖσαν.

(3) Cf. *supra,* p. 187.

(4) La distinction de la ψυχή et du νοῦς inspire un oracle rendu par Alexandre d'Abonotichos (Lucien, *Pseudomantis,* 40). Son âme (ψυχή) est celle de Pythagore réincarné, mais son esprit prophétique lui vient de Zeus. De même Pythagore était, quant à la ψυχή, fils de Mnésarque, mais son νοῦς procédait d'Apollon (Isid. Lévy, *La légende de Pythagore,* 1927, p. 8). Peut-être cette distinction est-elle empruntée aux Mages, qui attribuaient aussi une double origine à Zoroastre (Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 24).

(5) Λειμῶνες Ἅιδου. Ces « prairies » sont déjà mentionnées dans les tablettes orphiques (Kern, *Orphica,* fr. 32 f : Λειμῶνάς τε ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας). Selon Platon, les juges infernaux siègent ἐν τῷ λειμῶνι (*Gorgias,* p. 529 A). Chez Plutarque, les λειμῶνες sont transportés du monde souterrain dans l'air supérieur, comme les Champs Elysées le furent dans la lune (*supra,* p. 184). Les passages du *Phèdre* (248 B), où le πεδίον ἀληθείας est situé dans un λειμών, et du mythe d'Er dans la *République* (614 E), où les âmes se réunissent dans un λειμών, ont préparé cette translation (cf. Proclus, *In Rempublicam,* II,

produites par leur contact avec le corps. Elles retournent alors, comme des exilées, dans leur patrie et ressentent une joie semblable à celle des initiés aux mystères. Beaucoup, qui aspirent à atteindre la lune, en sont repoussés ; quelques-unes, qui s'y étaient fixées, tournées vers les choses d'ici-bas, se précipitent dans l'abîme. Celles qui s'y sont fermement établies, marchent comme des vainqueurs, ceintes d'une couronne qu'on appelle « des ailes de la fermeté » (1), parce que, durant leur vie, elles ont soumis à la raison la partie irrationnelle et passionnelle de l'âme. Ensuite « le visage semblable à un rayon de lumière » (2), elles se fortifient grâce à l'éther qui entoure la lune, et peuvent s'y nourrir des vapeurs qui y montent (3).

Elles aperçoivent d'abord la grandeur et la beauté de cet astre — ici Plutarque introduit des théories physiques empruntées à Xénocrate, puis il poursuit : La lune accélère son mouvement dans les éclipses pour traverser rapidement l'ombre de la terre, parce que les âmes vertueuses, cessant alors d'entendre l'harmonie des sphères célestes, poussent de grands cris. En même temps, les âmes coupables, qui sont châtiées, s'approchent de l'astre par-dessous, en gémissant, mais ce qu'on appelle « la face de la lune », terrible à voir, les épouvante. En réalité, cette « face » est formée par des cavités dont la plus grande est nommée le gouffre d'Hécate. C'est là que sont jugées les âmes lunaires pour les actes qu'elles ont commis après être devenues démons. Deux autres servent de passage vers la surface de la lune tournée vers le ciel ou inversement vers la terre. La première se nomme les Champs Elysées, la seconde l'anti-terre de Proserpine (4).

p. 128, 17 ss., 132, 26 ss.). Certains interprètes expliquaient le λειμὼν ἐν ᾧ κατασκηνοῦνται αἱ ψυχαὶ μέλλουσαι ἰέναι εἰς γένεσιν comme étant τὸ φάσμα τῆς σελήνης, suivant Hermias (*Comm. du Phèdre,* 248 B, p. 161, Couvreur). Cf. Plutarque lui-même, *Amatorius,* 20, p. 766 B : Τοὺς Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμῶνας ; *De anima,* VI, 6, p. 23, Bernard : Τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο φωνὰς καὶ χορείας ; cf. *supra,* p. 184, n. 4. Une fresque, trouvée dans le tombeau d'Octavia Paulina sur la Voie Triomphale de Rome, représente les Champs Elysées comme une prairie fleurie et celle-ci est certainement située au-dessus de la terre, car l'âme de la fillette y arrive sur un char traîné par des colombes ; cf. Bendinelli, *Notizie degli Scavi,* XIX, 1912, p. 431 ss. Nous la reproduisons *infra,* p. 345, fig. 76.

(1) Sur l'expression στεφάνοις πτερῶν εὐσταθείας λεγομένοις, cf. nos *Études syriennes,* p. 66, n. 3. — Pour les « ailes » des âmes, cf. *supra,* p. 110, n. 1.

(2) Cf. *Études syriennes,* p. 106, n. 2.

(3) Cf. *supra,* p. 192, n. 2.

(4) Champs Elysées et anti-terre dans la lune, cf. *supra,* p. 184, n. 4.

Les démons ne séjournent pas toujours sur la lune, mais descendent ici-bas pour s'occuper des oracles, prendre part aux orgies sacrées, punir l'injustice, apparaître comme sauveurs sur terre et sur mer. S'ils commettent quelque injustice, ils en sont châtiés et obligés de rentrer dans le corps d'un homme. Au nombre des meilleurs il faut ranger les serviteurs de Kronos, les Dactyles, les Corybantes et une infinité d'autres qui sont honorés en ce monde.

Mais tous les démons lunaires, tôt ou tard, sont privés de leur force, quand la raison se dissocie de l'âme par suite de son amour pour l'image du soleil, où brille une beauté divine. L'âme restée sur la lune s'appelle à juste titre simulacre (εἴδωλον), parce qu'elle conserve l'apparence du corps. Elle se dissout dans la lune comme le corps dans la terre, rapidement si elle a été exempte de passions, mais, si elle les a subies, elle y séjourne longtemps, ou bien endormie comme Endymion (1) ou désireuse d'une nouvelle vie sur la terre. — Tel est le mythe exposé par Plutarque.

A l'époque où l'on faisait volontier remonter à Posidonius tous les passages où les auteurs les plus divers parlaient de l'immortalité astrale, on a voulu reconnaître en lui le véritable auteur du mythe introduit dans le *De facie* (2), et j'ai moi-même, autrefois, trop aisément accepté cette opinion mal démontrée (3). Il me paraît invraisemblable aujourd'hui que les prétendues révélations où Plutarque dévoile les mystères d'outre-tombe, soient empruntées aux écrits, que chacun pouvait lire, d'un auteur aussi célèbre que le philosophe d'Apamée, ni même à quelque livre d'un phi-

(1) Sur Endymion, cf. *infra*, p. 248.

(2) Richard Heinze, *Xenocrates*, 1892, p. 123 ss., le premier a soumis le texte de Plutarque à une analyse serrée et montré que le mythe du *De facie* était formé de divers morceaux, mal raccordés. Il a voulu établir qu'il dérivait de Xénocrate et de Posidonius. Maximilien Adler, *Quibus ex fontibus Plutarchus libellum de facie in orbe lunae hauserit* (Dissert., Vindobon ; X, 1910, p. 84 ss.) et Norden, *Vergil. Aeneis Buch*, VI ^{2}, p. 25 s., font de Posidonius la source principale de ce morceau. Mais Miller Jones, *The platonism of Plutarch* (Diss. Chicago, 1916, p. 52 ss.) s'est opposé à eux et a prouvé que Posidonius ne pouvait être cette source. D'autres auteurs sont cités par Capelle, *op. cit.*, p. 14, n. 1, qui toutefois ne connaît pas la dissertation de Jones, et croit que Plutarque s'est servi du commentaire (problématique) de Posidonius sur le Timée, et a utilisé les citations d'Orphiques et de Pythagoriciens qui s'y trouvaient insérées. Depuis, la contribution la plus importante à l'intelligence de Plutarque est celle de Reinhardt, *Kosmos und Sympathie*, 1926, p. 313 ss.

(3) *Théologie solaire du paganisme*, p. 464, note 3 et p. 475.

losophe grec quelconque. Elles doivent être inspirées par une œuvre beaucoup moins accessible et moins scientifique, une de ces apocalypses, semblable à certains écrits hermétiques où des spéculations psychologiques se greffaient sur des traditions religieuses et où des idées exotiques étaient servies avec une sauce pythagoricienne ou stoïcienne pour les faire goûter par une bouche grecque. Si l'on pose ainsi la question, on pourra comprendre comment s'est formée la doctrine essentielle, qui a donné naissance à tout le récit, celle de la division de l'âme humaine en un *nous,* qui provient du soleil, et une *psychè,* formée, puis dissoute par la lune. Nous sommes à Carthage, où l'étranger a mis au jour les parchemins révélateurs, c'est-à-dire dans un pays où règne une religion sémitique. Or, les Sémites, nous l'avons rappelé précédemment (p. 106), ont, de tout temps, cru à une âme double, la *nephesh,* ou âme végétative, qui, selon les vieilles idées, continue à habiter la tombe, et la *rouaḥ* ou âme spirituelle, qui se sépare du corps après la mort. D'autre part, l'eschatologie luni-solaire, nous l'avons vu (p. 177 ss.), remonte en Orient à la plus haute antiquité. La doctrine qui fait le fond du mythe et que nous trouvons amplement développée chez Plutarque, est une combinaison de cette double croyance orientale : la lune, première station des âmes qui montent vers le ciel, a été mise en rapport avec la *nephesh,* traduit par ψυχή, et le soleil avec la *rouaḥ,* rendue par νοῦς (1).

Le Néo-Platonicien Jamblique d'Apamée en Syrie, grand maître en théurgie, exposait une théorie qui est un développement de la précédente. L'Hadès était, pour lui, l'espace qui s'étendait entre la lune et le soleil, où se fixaient les âmes entièrement purifiées, le Pluton de la mythologie personnifiant cet espace et Perséphone, la lune (2). Selon d'autres théologiens, les âmes avaient pour demeure éternelle la sphère des étoiles et le soleil et la lune étaient les deux portes du ciel par

(1) Que des spéculations de ce genre aient eu cours à l'époque romaine dans les religions sémitiques est prouvé par un passage d'Hippolyte (*Refut. haeres.*, V, 7, 5 ; p. 81, 4, Wendland), où il est dit, à propos des mystères d'Adonis, que les Syriens les premiers ont cru que l'âme était triple et une (πρῶτοι γὰρ 'Ασσύριοι τὴν ψυχὴν τριμερῆ νομίζουσιν εἶναι καὶ μίαν), c'est-à-dire qu'ils s'attribuaient le mérite d'avoir inventé la triple division platonicienne de l'âme.

(2) Lydus, *De mensib.*, IV, 148 (p. 167, Wünsch) : 'Ιάμβλιχος ἐν τῷ πρώτῳ τῆς περὶ καθόδου ψυχῆς πραγματείας καὶ τῆς ἀποκαταστάσεως αὐτῶν μέμνηται, τὸν ὑπὲρ σελήνης ἄχρι ἡλίου χῶρον τῷ ῞Αιδῃ διδούς, παρ' ᾧ (sc. ἡλίῳ) φησι καὶ τὰς ἐκκεκαθαρμένας ἑστάναι ψυχὰς καὶ αὐτὸν μὲν εἶναι τὸν Πλούτωνα, Περσεφόνην δὲ τὴν Σελήνην. Cf. *supra*, p. 185, n. 2 et 139, n. 3.

lesquelles elles descendaient sur la terre et retournaient à leur lieu d'origine (1).

Si quelque doute pouvait subsister sur l'origine étrangère des croyances relatives à l'action conjuguée que les astres du jour et de la nuit exercent sur la destinée des âmes, il serait dissipé par le fait que cette doctrine continua sous l'Empire romain à être enseignée par les sectes orientales. Nous la trouvons dans les « *Oracles chaldaïques* », recueil versifié de prétendues révélations, composé au IIe siècle de notre ère et où la sagesse — ou folie — babylonienne a été adaptée aux exigences de la pensée grecque. Suivant ces *Oracles*, l'âme en descendant de l'empyrée sur la terre empruntait certains éléments successivement à l'éther, au soleil, à la lune et à l'air et remontait ensuite vers le ciel « attirée par les rayons aériens, lunaires et solaires » (2).

(1) Porphyre, *De antro Nymph.*, 28 : Τῶν θεολόγων πύλας ψυχῶν ἥλιον τιθέντων καὶ σελήνην καὶ διὰ μὲν ἡλίου ἀνίεναι, διὰ δὲ τῆς σελήνης κατιέναι ; Firmicus Maternus, *Math.*, I, 8, 9, dit au contraire : « Animus cui descensus per orbem solis tribuitur, per orbem vero lunae praeparatur ascensus. » C'est à cette doctrine que fait allusion Silius Italicus, XIII, 556 : « (Turba piorum) auro fulgens iam lucis honorem / sentit et admoto splendet ceu sidere Lunae ; / hac animae caelum repetunt ac mille peractis / oblitae Ditem redeunt in corpora lustris. » — Selon Numénius les portes du ciel étaient dans les signes du Cancer et du Capricorne ; (Porphyre, *De antro Nymph.*, 22 ; Macrobe, *Somn. Sc.*, I, 12 et *supra*, p. 40). Les Hindous ont déjà défini la lune comme « la porte du ciel » (*supra*, p. 178), mais l'idée des *deux* portes opposées remonte aux anciens Chaldéens, pour qui elles étaient percées dans le firmament solide, afin que le char de Shamash pût en sortir et y rentrer. Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'astrologie, qui est d'origine babylonienne, a conservé les noms de Ἄιδου πύλη, *Ianua Ditis*, pour le lieu voisin de l'horoscope à l'Orient et pour le « centre » de l'Occident ; cf. *supra*, ch. I, p. 39 et fig. 3. La vieille philosophie grecque a reçu certainement de la Chaldée, avec ses connaissances astronomiques, l'idée des deux portes, du matin et du soir. Cf. Parménide, dans Diels, *Vorsokr.* 5, B, 1, 11 (I 5, p. 229) : Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων | καὶ σφὰς ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λαινὸς οὐδός Un fragment douteux d'Anaxagore conservé en Arabe (Diels, *Vorsokr.*, 59 (46), 20 (t. II 5, p. 42, 32), veut que la *porte du soir* se trouve dans le Chien, peut-être parce que les chiens gardent les portes, ou bien en souvenir de Cerbère, la porte de l'Occident étant l'entrée des Enfers.

(2) Proclus, *In Remp.*, 18 (I, p. 152, 17, Kroll) : Ὑπὸ τῶν ἀερίων καὶ τῶν σεληναίων καὶ τῶν ἡλιακῶν αὐγῶν ἀνελκομενον, ὥς που φησίν τις τῶν θεῶν Cf. Procl., *In Tim.*, 311 B (III, 234, 25, Diehl) ; Kroll, *De orac. Chaldaïcis*, 1894, p. 47. Cette théorie est manifestement une transformation théologique de celle plus rudimentaire et plus grossière qu'a adoptée le manichéisme, cf. *supra*, p. 179, n. 3. La même doctrine est développée par Porphyre (*Sent. ad. intell.*, 29 ; p. 13, Mommert) expliquant comment l'âme, dans sa descente ici-bas, s'enveloppe d'un εἴδωλον, qui, en s'épaississant de plus en plus, peut par son poids la faire

Les mystères de Mithra à côté d'une doctrine inspirée par l'astrologie chaldéenne, qui faisait acquérir à l'âme ses qualités diverses en traversant les sphères superposées des planètes (1), en avaient, semble-t-il, conservé une autre plus simple, dérivée directement de la vieille croyance mazdéenne, qui ne connaît que les étoiles, la lune et le soleil (2) : le soleil radieux reçoit les âmes et la lune les corps qui les nourrissent, c'est-à-dire les enveloppes ténues qui les entourent (3). Commodien reproche aux païens de se laisser séduire par les prêtres du Soleil et de la Lune — il songe aux mithriastes — qui soutiennent que ces divinités peuvent être de quelque secours aux mourants (4).

Il semble que les sectes égyptisantes n'aient pas accueilli cette eschatologie luni-solaire, mais elles ont gardé du moins la croyance que la lune était le lieu où les élus trouvaient le bonheur. Parmi les théories diverses qui se croisent et se confondent dans l'hermétisme, on trouve l'affirmation très nette que les démons sauveurs, postés près du séjour lunaire, y assurent le salut des âmes (5). A Arles, un croissant décore le

descendre dans l'Hadès : Καθαρώτερον διακειμένη σύμφυτον τὸ ἐγγὺς τοῦ ἀύλου σῶμα ὅπερ ἐστὶ τὸ αἰθέριον, προελθούσῃ δὲ ἐκ λόγου εἰς φαντασίας προβολὴν σύμφυτον τὸ ἡλιοειδές, θηλυνθείσῃ δὲ καὶ παθαινομένῃ πρὸς τὸ εἶδος παρακεῖται τὸ σεληνοειδές, πεσούσῃ δὲ εἰς σώματα, ὅταν κατὰ τὸ αὑτῆς ἄμορφον στῇ εἶδος, ἐξ ὑγρῶν ἀναθυμιάσεων συνεστηκότα, ἄγνοια ἕπεται τοῦ ὄντος τελεία καὶ σκότωσις κ. τ. λ. — Cf. Aug., *Civ. Dei*, X, 10.

(1) *Mon. myst. Mithra.*, I, p. 38 et 309. — Cf. *supra*, p. 139 s.

(2) Cf. *supra*, p. 179. L'âme, après avoir traversé la sphère des étoiles — regardée comme la plus basse — s'élève à celles de la lune et du soleil.

(3) Dracontius, *Romulea*, X, 537 ss. (p. 194, Vollmer) : « Sol Persice Mithra ... accipe, Sol radians, animas, tu corpora, Luna, nutrimenta animae. » Cf. 503 : « Ipse (le soleil) pias animas mittis et claudis in aevum / orbe tuo ». — Cf. *Comm. Bernensia Lucani*, IX, 9 (p. 201, Usener) : « (Animas) in hunc aerem imum venire ac corpus regere, ac deinde in suam sedem remeare, hoc est in solis globum ac lunae ». La présence presque constante de bustes du Soleil et de la Lune dans les coins supérieurs des bas-reliefs du Mithra tauroctone semble rappeler ces idées eschatologiques.

(4) Commodien, *Instr.*, I, 8 : « Vos autem seducunt sacerdotes (Solis et Lunae), / numina qui dicunt aliquid morituro prodesse. » Selon Porphyre, des oracles grecs s'opposèrent aux prétentions des mystères, qui promettaient de rendre immortelles les âmes purifiées « Lunae teletis atque Solis » (*De regressu animae*, fr. 8. Bidez = August., *Civ. Dei*, X, 23).

(5) Lydus, *De mensib.*, IV, 32 (p. 91, Wünsch) : Τοὺς δὲ σωτηρικοὺς δαίμονας πρὸς τῷ σεληνιακῷ χώρῳ τεταγμένους ἀποσώζειν τὰς ψυχάς. Cf. *Asclepius*, 28 (p. 66, 7, Thomas) ; Stob., *Ecl.*, I, 49 (I, 461, 20, Wachsm.) ; et Joseph Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistus*, p. 310 ss. Voir aussi *supra*, p. 183, note 2.



D'après Amelung

1 - Prêtresse d'Isis et personnage sacrifiant.
Bas-relief du Musée du Vatican.



Cliché Mus. Cop.

2 - Le dieu Sabazius. Plaque en bronze provenant de Rome.
Musée National de Copenhague.

tombeau d'un *pausarius* des mystères d'Isis (1), et l'on voit ailleurs l'antique image du croissant associé à l'étoile décorer les vêtements sacrés des prêtresses de la déesse (2) (Pl. XV, 1).

En résumé, la doctrine qui fait passer les âmes pieuses successivement dans la lune et dans le soleil, apparaît déjà dans les Upanishads de l'Inde et dans les livres sacrés du mazdéisme, elle se répandit en Babylonie, où nous la trouvons enseignée par le manichéisme. Les Grecs reçurent d'Orient cette eschatologie, comme leur calendrier luni-solaire. A une date relativement ancienne, elle fut adoptée par le pythagorisme, qui reconnut dans les deux astres majeurs les Iles des Bienheureux de la mythologie (p. 183), et elle pénétra dans un stoïcisme devenu éclectique vers le temps de Posidonius. Dès lors, les spéculations des philosophes grecs s'ingénièrent à interpréter ces traditions exotiques, à les mettre d'accord avec leurs systèmes et à les rapprocher des idées grecques sur le sort des âmes. Les mythes de Plutarque nous offrent les exemples les plus typiques de ces combinaisons d'éléments hétérogènes. Mais les philosophes ne furent pas seuls à répandre dans le monde romain des idées venues anciennement du fond de l'Asie : des sectes orientales en avaient conservé la tradition et contribuèrent à leur diffusion en Occident.

II. — Le symbolisme lunaire des monuments funéraires.

Les témoignages des écrivains attestent, on le voit, le rôle considérable que la lune a joué dans les croyances et les spéculations eschatologiques de l'antiquité ; les images ou signes gravés sur les monuments figurés confirment cette importance religieuse de l'astre des nuits. Si nous prétendions examiner en détail chacun de ces monuments, dont les fouilles accroissent constamment le nombre dans toutes les régions du monde ancien, un volume n'y suffirait pas. Nous nous sommes attaché surtout à

(1) CIL, XII, 734 (Arles) ; cf. *infra*, p. 214. On en rapprochera la dédicace *Lunae et Isidi augustis sacrum* d'un sévir augustale à Nîmes, CIL, XII, 4060 = Espérandieu, I, nº 496.

(2) Statue d'une prêtresse d'Isis, de l'époque des Antonins, portant une sorte d'étole, décorée alternativement de croissants et d'étoiles, et un croissant sur son diadème : Amelung, *Skulpt. Vatican*, II, pl. 82. Loggia Scoperta, nº 19 (t. II, p. 739). — Une statue du musée de Berlin, provenant d'Hermoupolis, porte une étole analogue avec un croissant, une étoile et des couronnes égyptiennes ; cf. Zucker, *Archäol. Anzeiger*, 1910, p. 254 s. ; H. Prinz, *Altoriental. Symbolik*, 1915, p. 51 et pl. VII, 2. — Cf. *supra*, p. 184, n. 2 fin.

réunir dans les pages qui suivent, ceux qui ont été découverts en Europe, mais il n'est pas possible de les étudier en faisant abstraction de leurs antécédents orientaux.

Orient. — Si l'on recherchait l'origine des symboles astraux qui ont été reproduits sur de nombreux tombeaux de l'antiquité, il faudrait remonter jusqu'à la glyptique assyro-babylonienne (1), où le groupe du croissant couché, surmonté d'un disque traversé de rayons, apparaît déjà comme l'image conjuguée de la lune et du soleil. Il fut adopté par les Phéniciens (2), et ceux-ci devaient transmettre à l'Afrique carthaginoise la coutume d'orner ses monuments d'emblèmes sidéraux (3).

D'autre part, les Hittites héritèrent de ce symbolisme et le développèrent : on retrouve dans les œuvres de leur sculpture le même croissant couché, où s'insère le disque solaire (4), ou bien ce disque se transforme en fleuron, peut-être aussi en étoile à huit rayons. Cette alliance du croissant et de l'étoile pour figurer les deux astres majeurs se perpétue en Asie Mineure jusqu'à l'époque romaine : On la voit notamment constamment reproduite sur les monnaies des rois du Pont à travers tous les changements du type monétaire (5). Elle

(1) Cf. H. Prinz, *Altorientalische Symbolik*, Berlin, 1915, p. 57 s., pl. XII ss.

(2) P. ex. : Stèle d'Amrit de la collection de Clercq (Contenau, *Manuel d'archéol. orient.*, III, p. 1474, fig. 895 (cf. *infra*) ; base votive de Tripoli, datant de l'époque perse (*Ibid.*, p. 1477, fig. 899 = Dussaud, *Revue hist. des religions*, LXVIII, 1913, p. 63 s. = Mendel, *Catal. sculptures Musées Ottomans.* I, n° 99). — Clermont Ganneau, qui, à propos de la stèle d'Amrit, cite d'autres exemples de ce symbole (*Recueil d'archéol. orientale*, IV, p. 330), a cru qu'il figurait la lune au moment de la *lumière cendrée*, quand le disque entier se distingue faiblement dans le croissant lumineux. Bien que cette interprétation ingénieuse ait été acceptée par Gsell (*infra*, p. 210, n. 3), elle paraît inacceptable. En effet, comme l'a fait remarquer Dussaud (*Revue archéol.*, 1903, I, p. 124 ss. = *Notes de mythol. syrienne*, p. 1 ss.), souvent le disque ne s'emboîte pas dans le croissant ; il en est séparé, ce qui prouve clairement qu'il figure un astre différent. De plus, en Babylonie, où il faut chercher l'origine de cet emblème, le disque est souvent traversé de rayons, qui indiquent son caractère solaire. On a objecté que le disque est figuré souvent plus petit que le croissant, mais ceci est conforme à l'antique prééminence de Sîn sur Shamash (p. 181).

(3) Cf. *infra*, p. 209 ss. — Sur le torse de Sarepta (Contenau, p. 1473, fig. 893), le disque est figuré inversé comme en Afrique.

(4) P. ex. au-dessus de la tête de Teshoub à Tell-Aḥmar (croissant lunaire et disque solaire) ; cf. Thureau-Dangin, *Syria*, X, 1929, p. 199 et pl. XXXII. — Cf. Ed. Meyer, *Reich und Kultur der Chebiter*, p. 29 ss.

(5) Babelon-Reinach, *Recueil général des monnaies d'Asie Mineure*, Paris, 1925, 2e éd.,

apparaît aussi sur certaines pièces frappées par les rois Arsacides et les dynasties de la Perside (1). Il est probable que l'importance attribuée par le mazdéisme aux deux luminaires célestes pour le salut des âmes (p. 179), n'a pas été étrangère à la faveur accordée par les dynasties iraniennes à ce symbole luni-solaire. Mais des croyances autochthones se sont, en Asie Mineure, combinées avec celles des Mages.

Nous avons rappelé déjà (p. 181) qu'une des principales divinités de cette vaste péninsule était le dieu lunaire, Mèn, dont un grand nombre d'inscriptions atteste la popularité dans les cités et dans les campagnes. Il régnait à la fois sur le ciel et sur les enfers, et il protégeait le repos des morts. Non seulement on place sous sa garde tutélaire les tombeaux, dont les violateurs auront à redouter son courroux, mais son image décore des pierres sépulcrales (2), qui, comme c'est souvent le cas en Phrygie, sont à la fois funéraires et votives.

1925, p. 10 ss., pl. I ss. Sur les interprétations proposées de ce symbole monétaire, cf. Th. Reinach, *Trois royaumes d'Asie Mineure*, Paris, 1888, p. 167. Il conclut avec raison en faveur du soleil et de la lune. — L'astre et le croissant sont aussi reproduits sur les monnaies de Byzance et l'on admet généralement que les Turcs les ont adoptés après la prise de Constantinople (Head, *Hist. num.*[2], p. 269), en sorte que cette figure, qui est devenue le symbole de l'Islam, serait en réalité d'origine byzantine. Voir cependant les réserves formulées par Hastings, *Encycl. of Rel.*, XII, p. 145, s. v. « Symbolism » (Muslim).

(1) Morgan, *Monnaies orientales*, Paris, 1933 ; Arsacides : pl. XIII, n° 29 (Orodès), pl. XV, n° 6 ss. (Phraate IV). — Perside : pl. XXXII, 13 ss. (Manopat). — Suivant Ammien Marcellin, les rois de Perse se disaient *fratres Solis et Lunae* (XVII, 5, 3 ; XXIII, 6, 5).

(2) Monuments funéraires avec l'image du dieu lunaire : a) Stèle du Musée de Constantinople où Mèn apparaît à côté d'Hécate Soteira et de deux autres dieux : Perdrizet, *Bull. corr. hell.*, XX, 1896, pl. XVI = Saglio-Pottier, *Dict.* s. v. « Lunus », fig. 4670 ; Mendel, *Catal. Musées Ottomans*, t. III, n° 1077).

b) Dorylée. Stèle avec la dédicace Παπᾷ Παπᾶς τέκνῳ Νεωτηρίας Μηνὶ εὐχήν. Image grossière d'un cavalier dont le vêtement paraît être ramené sur la tête comme un capuchon : Radet, *Nouvelles archives des missions scient.*, VI, 1895, p. 573, n° 23 ; cf. p. 584. — Pour le rapport établi dans les monuments que nous citerons entre le croissant et le mort couché dans la tombe, on lira avec profit les observations faites par Ramsay (*Journal of Roman Studies*, VIII, 1918, p. 140 ss.) sur les nombreuses représentations du croissant trouvées dans le sanctuaire de *Colonia Caesarea*, en Galatie. En étudiant les dédicaces, on est frappé de ce fait que quelque relation existe entre ce symbole et les dédicants, le chiffre des croissants correspondant au nombre de ceux-ci (comme c'est le cas aussi pour les morts en Afrique ; cf. *infra*, p. 210, n. 1). La forme de ce symbole astral est variable, et il n'est pas certain que tous les dessins aient la même signification. Parfois, la partie inférieure du croissant se trouve posée sur un support ou bien les

Dans le sud de l'Asie Mineure, et particulièrement en Cilicie, au lieu de Mèn, on trouve Hélios ou Sélènè nommés avec les dieux infernaux, comme les protecteurs des morts couchés dans la tombe (1), et l'emblème du croissant n'est pas rare sur les tombeaux de cette région (2).

Nous pouvons constater, dans certains cas particuliers, comment ces croyances d'Anatolie ont été transportées en Europe. Un cavalier, originaire de Mopsueste en Cilicie, est venu mourir, dans le cours du Ier siècle, près de Scarbantia en Pannonie. L'épitaphe de ce vétéran porte dans le



Fig. 36. — Stèle d'un cavalier de Mopsueste trouvée en Pannonie.

deux cornes se terminent par deux protubérances arrondies (cf. *infra,* note 2). Nous retrouverons en Europe ces mêmes particularités (p. 222).

(1) Heberdey et Wilhem, *Reisen in Kilikien*, p. 58, n° 133 (= notre mémoire, *Il sole vindice dei delitti* dans *Memorie accad. Rom. archeol.*, I, 1923, n° 18), et n° 134 (Kanydeleis) : Ἔστω ἀσεβηκὼς εἴς τε τὸν Δία καὶ τὴν Σελήνην καὶ τὸν Ἥλιον. Heberdey et Kalinka, *Bericht über zwei Reisen in südwestl. Kleinasien.*, 1896, p. 52, n° 71 (Elaeusa) : Ἐπάρατος ἔστω Ἡλίῳ τε καὶ Σελήνῃ καὶ τοῖς καταχθονίοις θεοῖς πᾶσι. Keil et Wilhelm, *Monumenta Asiae Minoris antiqua,* III, n° 111, près de Selefké (Cilicie Trachée) : Ὃς δ' ἂν βαλῃ ἢ ἀφαιρήσῃ τὸ [ἡ]ρῷιον, βάλοι αὐτὸν ὁ Ἥλιος καὶ ἡ Σελήνη. Près d'Elaeusa : Hicks, *Journal of Hellenic studies,* XII, 1891, p. 230, n° 10 ; 231, n° 11 : Ἐάν τις παραβάσῃ ταῦτα ἔστω ἀσεβηκὼς εἴς τε τὸν Δία καὶ τὴν Σελήνην ... ἔστω ἀσεβὴς εἰς τὸν Ἥλιον καὶ ἐνεχέσθω ταῖς ἄραις.

(2) Croissant avec un support (cf. *supra,* p. 205, n. 2) sur un hérôon à Sélefké : Keil et Wilhem, *Monumenta Asiae Minoris antiqua,* III, p. 27 et n. 1. — Dans la même région, à côté d'une épitaphe : Heberdey et Wilhem, *Reisen in Kilikien,* p. 81, n° 157. — Cilicie Trachée (entre Kalykadnos et Lamos), croissant au milieu des deux premières lignes de l'épitaphe : *Ibid.*, p. 58, n° 133 [cf. *supra,* note 1]. — Croissant sur de nombreux tombeaux près d'Elaiussa-Sébastè : Hicks, *Journal hell. studies,* XII, 1891, p. 229; nos 6-7: « The tombs always have one of the following symbols, a pair of outspread hands, or a ***supine crescent*** **or a star. »**

fronton le croissant lunaire (fig. 36), expression des idées religieuses répandues dans sa patrie (1).

Un bas-relief découvert à Athènes (fig. 37) nous montre, au-dessus d'une dédicace à Μὴν Οὐράνιος, maître du ciel, le groupe du croissant couché et de l'étoile à sept rayons, représentant le dieu ἑπτάκτις, c'est-à-dire le soleil (2).

Un autre indice de la propagation des symboles religieux de l'Asie Mineure jusqu'en Occident, nous a été révélé par la découverte faite récemment à Ostie (3), où le culte de la Grande Mère était très puissant, d'une petite base de marbre, qui supporte, sculpté en relief entre deux torches allumées, un bonnet phrygien surmonté du croissant avec l'étoile (fig. 38). C'est la coiffure d'Attis (4), qu'on a pourvue de ces adjonctions astrales, parce que les théologiens y voyaient une figuration du ciel (5). De même quand les bonnets des Dioscures furent interprétés comme représentant les deux hémisphères, aux deux étoiles, qui traditionnellement les accompagnaient et qui étaient évidemment les astres brillants des Gémeaux, on associa un croissant,



Fig. 37. — Dédicace au dieu Mèn, trouvée à Athènes.

(1) Hofmann, *Oester. Jahresh.*, XII, 1909, p. 240, fig. 117 ; Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien* (*Sonderschr. des archäol. Inst. in Wien*, X), 1923, p. 123, nº 170. — Pour la signification des pommes de pin qui surmontent les deux pilastres latéraux, cf. *infra*, p. 219.

(2) *Beschreibung der antiken Skulpt.*, Berlin, 1891, p. 262, nº 706 ; CIA., III, 140.

(3) Goffredo Ricci, *Notizie degli Scavi*, 1939, nº 10. — Croissant et deux étoiles sur la tombe d'un Éphésien à Rome, *infra*, p. 252, note 1 *b*.

(4) La belle statue d'Attis, trouvée à Ostie et conservée au Musée du Latran (Helbig, *Führer*[3], nº 1236, cf. p. 480), est coiffée d'un bonnet phrygien entouré de rayons, sur lequel est posé un croissant ; cf. *Realenc.*, s. v. « Attis », col. 2251, 40 ; col. 2250, 38.

(5) Julien, *Or.*, V, p. 165 B ; Salluste, *De diis*, 4. C'est pour ce motif, selon ces auteurs, qu'Attis porte τὸν ἀστερωτὸν πῖλον, ce qui est parfois un bonnet étoilé (cf. Salluste, éd. Nock, p. LI, note 59, et le buste de Sabazius, *Relig. orient.*[4], pl. III, 2), mais peut désigner aussi celui que nous voyons ici.

changeant ainsi leur signification pour les transformer en un emblème luni-solaire d'immortalité (1).

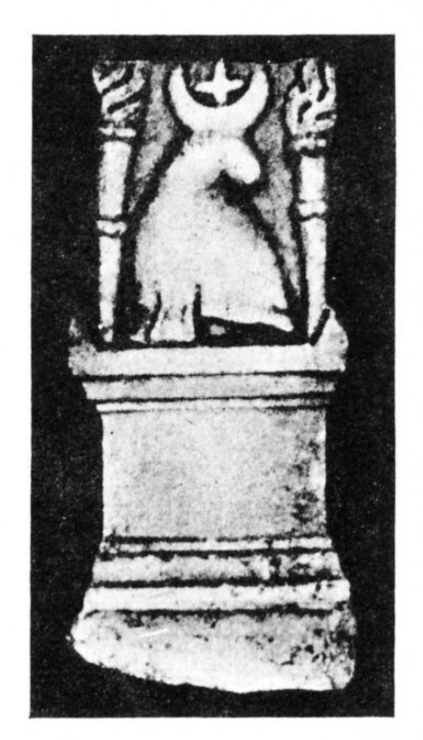


Fig. 38. — Base trouvée à Ostie.

Nous verrons en étudiant les stèles des provinces latines qu'on y trouve souvent le croissant accompagné de deux, ou parfois de trois étoiles ou rosettes. Ici aussi, l'Asie Mineure a fourni le prototype qui a été imité en Occident. Un bas-relief trouvé en Attique (Pl. XVI, 2), mais qui porte une dédicace à « Mèn sauveur, donateur de richesse » (2), nous montre les trois symboles stellaires joints au dieu lunaire. Un fragment de vase plastique, encore inédit, d'Amisos dans le Pont, conservé au musée de Bruxelles (Pl. XVI, 1), représente un masque d'Alexandre comme *kosmokrator,* surmonté du croissant avec les trois étoiles, qui sont disposées en triangle (3), comme sur certains monuments d'Espagne et de Gaule (4). D'autre part, on les retrouve sur les tessères palmyréniennes, qui, selon l'opinion la plus probable, étaient distribuées à l'occasion des banquets sacrés. Celle que nous reproduisons figure au-dessus d'un personnage étendu sur une couche, auquel un serviteur vient tendre une coupe, le buste d'une divinité probablement Aglibol, posé sur un croissant et portant le calathos ; les trois étoiles en triangle sont dessinées dans le champ (fig. 39). De plus, derrière la tête du personnage accoudé, on retrouve encore un mince croissant surmonté d'une étoile (5).

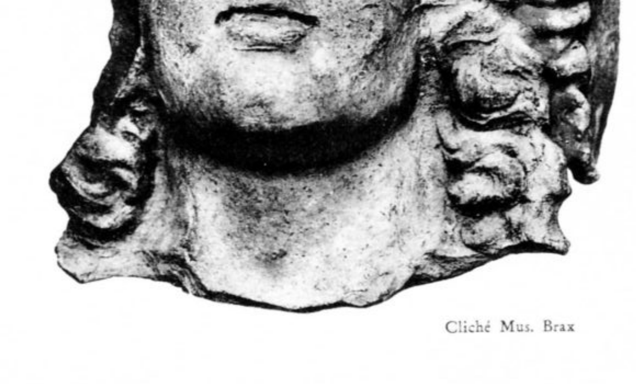
(1) Cf. *supra,* ch. I, p. 68, n. 1 ; p. 95. Le Soleil joint à la Lune, comme emblème d'immortalité, cf. *supra,* p. 79, n. 5 ; p. 94, n. 2.

(2) Bas-relief portant la dédicace Μηνὶ σωτῆρι καὶ πλουτοδότῃ, publié *Bull. corr. hell.*, 1899, pl. I, cf. p. 389, reproduit dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Lunus », fig. 4671.

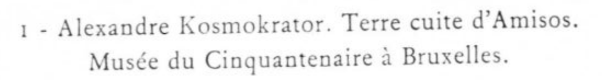
(3) Fragment provenant d'Amisos (H. 16 cm.). Musée du Cinquantenaire, *Inv.*, *A*, 1938. Je dois à l'obligeante libéralité de M. F. Mayence de pouvoir publier ici ce vase intéressant.

(4) Cf. *infra,* p. 214, Nîmes (n° 5) et p. 226.

(5) Tessère palmyrénienne : Lidzbarki, *Ephemeris semit Epigr.*, III, p. 34 et pl. V, 1.



Cliché Mus. Brax



1 - Alexandre Kosmokrator. Terre cuite d'Amisos.
Musée du Cinquantenaire à Bruxelles.



2 - Ex-voto au Dieu Mène Sauveur.
Bas-relief trouvé en Attique.

Il ne paraît pas douteux que les trois étoiles figuraient en Asie la grande triade Sîn, Shamash, Ishtar, c'est-à-dire Lune, Soleil, Vénus, que trois signes astraux associés représentent souvent sur les monuments babyloniens et dont la connaissance s'est transmise même aux Grecs (1), bien que cette signification primitive du groupe ternaire ait pu se perdre en Occident.



Fig. 39. — Tessère palmyrénienne.

AFRIQUE. — Le paganisme sémitique, comme celui de l'Anatolie, attribuait à la lune, nous l'avons vu (p. 179), une action prédominante sur le sort de l'âme mis en rapport avec la dissolution du cadavre, et il a eu une part considérable dans la diffusion du symbolisme funéraire (2). Des emblèmes sidéraux, qui remontent à l'ancienne Babylone, se sont transmis, nous le disions, par l'intermédiaire des Phéniciens à l'Afrique du Nord (3), où ils apparaissent fréquemment sur les tombeaux. Leur répartition géographique prouve qu'ils n'y sont pas d'importation romaine, mais y ont été introduits par les Carthaginois, et adoptés par la population libyque, qui de tout temps avait rendu un culte exclusif au Soleil et à la Lune (4). Les monuments funéraires qui portent le signe

Une autre tessère a elle-même la forme d'un croissant et de chaque côté de la tête du personnage représenté, est dessinée une étoile. Sans doute le recueil général de ces tessères, que préparent MM. Seyrig et Ingholt, nous apportera-t-il d'autres exemples de cette décoration.

(1) Cf. *infra*, p. 211, n. 2.

(2) En Syrie, que nous sachions, les tombeaux ne portent pas le croissant et l'élément le plus caractéristique de la décoration est l'aigle solaire (*Études syriennes,* 1917, p. 35 s.). Cependant, dans une sépulture rupestre de Frikya, non loin d'Apamée (Butler, *American exped. to Syria,* II (Architecture), 1904, p. 108 ; cf. *Études syriennes,* p. 55), on voit au-dessus du sarcophage les bustes d'Hélios et de Sélènè ; à gauche, Athèna, Hermès (le dieu psychopompe) et une figure féminine ; à droite, Dionysos (le dieu des mystères) et un personnage assis.

(3) Cf. Toutain, *Les symboles astraux sur les monuments funéraires de l'Afrique du Nord*, dans la *Revue des études anciennes,* XIII, 1911, p. 165-175. Cf. *Ibid.*, p. 379.

(4) Hérodote (IV, 188), affirme que tous les Libyens sacrifient au Soleil et à la Lune et que, sauf les riverains du lac Tritonis, ils sacrifient à eux seuls. Cf. Gsell, *Histoire de l'Afrique du Nord,* I, p. 248 s. ; VI, p. 141. La *Caelestis* punique est devenue (sous l'in-

du croissant abondent à l'époque romaine et leur nombre est si grand qu'il serait fastidieux d'en dresser l'inventaire (1). Relativement rare pendant la période carthaginoise, il foisonne sous l'Empire (2). Cette lunule aux cornes montantes est souvent figurée seule, parfois elle est associée au disque solaire (3), et elle peut être accompagnée soit d'une étoile, placée dans sa concavité, soit de deux étoiles, gravées l'une à droite, l'autre à gauche. M. Toutain a montré que ces symboles astraux sont identiques à ceux qui figurent sur les ex-voto puniques. L'étoile associée

fluence des Libyens ?) une déesse lunaire (Hérodien, V, 6, 4 ; Dion Cass., LXXIX, 12, cf. *Realenc.*, s. v., col. 1250, 20 ss.).

(1) Si nous considérons, par exemple, les seules inscriptions de Madaure réunies par Gsell dans le *Recueil des inscr. de l'Algérie*, n°s 2279 à 2756, nous y trouverons (si j'ai bien compté), *soixante-treize* stèles funéraires portant le croissant. Parfois, elles sont ornées de deux, trois, ou même quatre croissants, ceux-ci étant, semble-t-il, mis en relation avec chacun des morts que contenait le tombeau (deux croissants pour deux personnes : 2520, 2625, 2630, etc. ; trois croissants pour trois personnes : 2453, 2706 ; quatre croissants : 2569). Une observation semblable a été faite par Ramsay dans un temple de Galatie (*supra*, p. 205, n. 2). On notera les n°s 2499 (croissant et trois rosaces disposées en triangle) et 2336 (deux croissants et trois rosaces), qui se rapprochent des représentations citées plus haut, p. 208. — La proportion des stèles ornées du croissant n'est pas moins considérable dans d'autres cités. Ainsi, j'en relève vingt-six parmi les inscriptions de Milev publiées CIL, VIII. Suppl. 19973 à 20075. A Bulla Regia, au-dessus des épitaphes reproduites CIL VIII, Suppl. 25538-25623, le croissant ou le croissant et les disques n'apparaissent pas moins de trente fois, et ainsi de suite. Il est à remarquer que le symbole du croissant surmonté de l'étoile ne se rencontre pas seulement sur les tombeaux mais aussi sur les monuments votifs, par exemple sur ceux du sanctuaire du Djebel-bou-Kournein (*Mons Balcaranensis*) fouillé par Toutain près de Carthage ; cf. CIL, VIII, 24158-62-65, 24220, etc.

(2) Cf. Gsell, *op. cit.*, IV, p. 360, n. 7.

(3) L'association du croissant et du disque remonte à la période carthaginoise, mais à cette époque, le croissant est le plus souvent inversé, les cornes dirigées vers le bas, comme parfois en Phénicie (*supra*, p. 204, n. 2) ; cf. Gsell (*op. cit.*, IV, p. 249, p. 360 ss.), qui adopte à tort l'interprétation de Clermont-Ganneau et pense que le croissant ou le disque s'emboîte, figure « l'ensemble faiblement éclairé de l'astre à l'intérieur du croissant brillant, la *lumière cendrée* » (cf. *supra*, p. 204, n. 2). Il répugne à y voir une image du soleil, parce que celui-ci, ailé ou rayonnant, apparaît à côté du croissant et du disque. Mais le P. Ronzevalle a noté avec raison que la « tautologie » était une des caractéristiques de la symbolique des Phéniciens (Gsell, p. 363, n. 3) et sous l'Empire, on voit encore, par exemple, le croissant associé à sept astres, qui sont évidemment les sept planètes, bien que la lune soit l'une d'elles (cf. *supra*, p. 93, fig. 12 et *infra*, p. 242, n. 3).

au Soleil et à la Lune représente la planète Vénus, et elle est parfois dédoublée parce qu'elle est à la fois l'astre du matin et celui du soir, Phosphoros et Hespéros (1). Les emblèmes sidéraux qu'on reproduit encore ainsi sur les pierres tombales de l'époque romaine, ne sont autres que ceux de l'antique triade babylonienne Sîn, Shamash, Ishtar (2), dont nous venons de parler et qui se présente déjà de même au second millénaire avant notre ère sur les bornes (*kudurrus*) et les cylindres de la Mésopotamie (3). Il est curieux de constater une aussi longue persistance de cette figuration à travers les siècles. Par exemple les sommets des *kudurrus* de Nazi-Marutash et de Mélishipak, conservés au Louvre et qui datent du XIVe et du XIIIe siècle portent, tout comme les stèles puniques, à gauche le croissant lunaire, au milieu l'étoile à huit rayons d'Ishtar, à droite le disque solaire (4). La transmission de ce symbolisme d'Orient en Occident et l'histoire de sa propagation à travers la Méditerranée mériteraient d'être étudiées avec plus de précision que nous ne pouvons le faire ici. Nous noterons seulement, que parfois le langage des sépultures africaines se fait plus explicite et au lieu de parler par signes, elles se font entendre par des figures clairement intelligibles. Ainsi, un cippe provenant des environs de Sicca Vénéria en Numidie (fig. 40) nous montre au-dessus des bustes des défunts, à gauche, la tête de la Lune dans un croissant, au milieu l'étoile de Vénus avec Phosphoros portant sa torche, à droite le Soleil radié (5).

Les bas-reliefs ne nous fournissent aucune indication précise sur les croyances que devait rappeler cette décoration sépulcrale et les écrivains africains ne nous en instruisent pas davantage (6). Mais

(1) Pour le même motif deux rosaces, au lieu d'une, accompagnent la représentation de Vénus sur la statuette de la collection Sursock figurant le Jupiter Héliopolitain. Cf. *Syria*, t. II, p. 41.

(2) Cette triade a passé de Babylone dans les cultes syriens et les Grecs eux-mêmes l'ont connue : cf. *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum*, 1911, p. 3 ; *Études syriennes*, 1917, p. 81, n. 2 ; p. 189.

(3) Kugler, *Im Bannkreis Babels*, 1910, p. IV ss., p. 57 ; cf. H. Prinz, *op. cit.* [p. 203, n. 2], p. 64 et pl. X.

(4) *Mémoires de la Délégation en Perse*, I, pl. XIII-XIV.

(5) Fig. 40, d'après Toutain, *l. c.*, p. 167, fig. 7.

(6) Je ne trouve à relever qu'un argument tiré des phases de la lune dans un développement où le renouvellement de toutes choses est invoqué en faveur de la résurrection des morts : Tertull., *De Resurr.*, 12 : « Redornantur specula lunae, quae menstruus numerus adtriverat. » August., *Sermo*, 361 (*De resurr.*), c. 11 (P. L., XXXIX, col. 1605) : « Luna

certainement elles s'inspiraient de cette eschatologie luni-solaire — où l'on faisait occasionnellement intervenir Vénus (1) — dont nous avons montré (p. 178 ss.) l'antique origine orientale et la diffusion sous l'Empire romain. Rappelons seulement qu'un mythe de Plutarque, ou elles est



Fig. 40. — Cippe de Sicca Veneria (Numidie)

Fig. 41. — Tombe d'un cavalier dalmate, à Cherchel.

exposée en grand détail, reproduirait une révélation obtenue par la découverte de vieux parchemins sacrés à Carthage (p. 196).

A l'époque impériale, les relations de l'Afrique avec les provinces d'Europe y ont introduit des conceptions étrangères et l'armée a été, ici comme ailleurs, un agent actif d'échanges religieux. La tombe d'un soldat originaire de Dalmatie a été découverte à Cherchel (fig. 41);

per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur. Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore ». — C'est l'idée très générale dont nous disons un mot, *infra*, p. 218.

(1) Cf. *supra*, p. 184 [185], n. 4, et *infra*, p. 248.

elle montre ce cavalier perçant de sa lance un ennemi abattu et au-dessus de l'épitaphe, dans le fronton, est dessiné un croissant (1).

GAULE. — Si nous nous transportons en Europe pour nous y arrêter davantage, il est un pays qui méritera surtout de retenir notre attention à cause de l'abondance des sépultures qui y portent l'emblème du croissant : c'est la Gaule.

S'il est certain que les Celtes croyaient à une vie future et concevaient les âmes comme éternelles (2), nous n'avons que des indications très vagues sur l'idée qu'ils se faisaient de cette existence d'outre-tombe (3). Sans doute, comme les Grecs et les Romains, ont-ils adopté successivement ou même simultanément plusieurs doctrines eschatologiques. Les anciens rapprochent fréquemment les croyances des Druides, relatives au sort des âmes, de celles des Pythagoriciens (4), et si vraiment ceux-ci ont par voie de Marseille, propagé leur enseignement parmi les Gaulois, il n'est pas invraisemblable que ces derniers, comme les premiers, aient cru que les morts allaient habiter la lune. C'est ainsi que l'on a voulu interpréter les vers de Lucain, selon lequel, pour les Druides, les ombres des défunts ne descendaient pas dans les demeures silencieuses de l'Érèbe et le pâle royaume souterrain de Pluton, mais l'esprit de l'homme allait animer ses membres *orbe alio,* où il poursuivait une vie que le trépas n'interrompait pas (5). Sous l'Empire,

(1) CIL, VIII, 21040 ; Gauckler, *Musée de Cherchel,* pl. III, fig. 1 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Equites », fig. 2741. — Linckenheld, *op. cit.* (*infra,* p. 217), p. 117, a noté que sur plusieurs monuments funéraires de Dalmatie, se voit la représentation d'une double porte, exactement comme en Phrygie, et que ce sont des soldats originaires d'Asie Mineure qui ont introduit en Dalmatie ce motif de décoration sépulcrale.

(2) Pomponius Méla, III, 2, 19 : « Aeternas esse animas vitamque aliam ad Manes ». César, *B. G.*, VI, 14, 5.

(3) Pour se rendre compte des incertitudes qui règnent sur cette question, il suffit de parcourir l'*Histoire de la Gaule,* de Jullian, t. II, p. 170 s. ; t. VI, p. 249.

(4) Cf. Alex. Polyhistor dans Diodore, V, 28, 6 ; Clément Alex., *Strom.*, I, 15 = F. H. G., III, p. 239, fr. 138 ; Timagène chez Ammien Marcellin, XV, 9, 8 ; Val. Max., II, 6, 10 ; cf. Jamblique, *Vit. Pyth.*, 28, 151 ; Dottin, *Manuel d'antiquité celtique,* 1906, p. 279.

(5) Lucain (I, 456 ss.), dit des Druides : « Vobis auctoribus umbrae, non tacitas Erebi sedes, Ditisque profundi / pallida regna petunt : regit idem spiritus artus / orbe alio ; longae, canitis si cognita, vitae / mors media est ». Roger de Belloguet (*Ethnogénie gauloise,* III, 1868, p. 174) a déjà soutenu qu'*orbe alio* devait s'entendre du cercle de la lune. Mais Salomon Reinach (*Revue celtique,* 1901, p. 447-457 = *Mythes, cultes et reli-*

l'influence des cultes orientaux a pu se combiner avec les traditions celtiques pour répandre la foi en l'immortalité astrale (1). Mais tout ceci n'est encore que conjecture. Le silence des écrivains nous laissant dans l'ignorance, il faut recourir aux monuments figurés, et par une interprétation aussi exacte que possible tâcher d'en élucider la signification. Passons donc en revue les pierres tombales sur lesquelles apparaissent le croissant ou même la Lune personnifiée. En voici une liste copieuse dressée surtout d'après le *Corpus inscriptionum* (= C.) et le recueil d'Espérandieu (= Esp.) et contrôlée par des visites dans quelques musées. Certainement, elle est encore incomplète :

ALPES

(1) Vintium (*Vence*). Croissant dans le fronton : C. XII, 44. — Croissant entre deux cyprès ; des deux côtés, *ascia* : C. XII, 33.

(2) Nantuates (*St Maurice*). Croissant ; au-dessus, étoile : C. XII, 158.

NARBONNAISE

(3) Reii (*Mostiers,* près de Riez). Croissant au-dessus de l'épitaphe : C. XII, 378 (add., p. 810).

(4) Arelate (*Arles*). Croissant au-dessus de l'épitaphe d'un *pausarius* d'Isis : C. XII, 734. — Croissant surmonté d'une rose : C. XII, 858.

(5) Nemausus (*Nîmes*). « Dans un tympan, croissant entre trois petits disques disposés en triangle » : C. XII, 4011 = Esp., IX, 6823 (= notre fig. 47, p. 226).

(6) Gratianopolis (*Grenoble* et environs). Dans le fronton, un croissant surmonté d'une fleur (?) : C. XII, 2327. — Dans le fronton, globe au-dessus d'un croissant : C. XII, 2210. — *Lapidi corona iligna sive querna insculpta erat, eique lintei species imposita cum lunae corniculantis figura* : C. XII, 2282.

(7) Aquae gratianae (*Aix-les-Bains*). Lune entre D et M ; au-dessus, deux palmes : C. XII, 2467.

gions, t. I, p. 191) a montré que chez Lucain, *orbis* est employé le plus souvent avec le sens de « climat, région ». Le poète aurait eu en vue « les Iles des Bienheureux que la tradition celtique plaçait au loin dans l'Océan ; cf. Hastings, *Encyclop. of religion,* s. v. « Blest (Abode of the) », t. II, p. 689 ss. — Toutefois, nous l'avons vu (p. 183), les Pythagoriciens avaient expliqué ces Iles comme étant le soleil et la lune, et il n'est pas exclu que les Gaulois aient adopté cette interprétation. L'on ne peut regarder, comme le fait Roger de Belloguet, le mythe introduit par Plutarque dans le *De facie lunae* (*supra,* p. 195) comme exprimant la théologie des Druides. Il est curieux néanmoins, que voulant exposer la doctrine de l'immortalité lunaire, l'historien de Chéronée l'ait présentée comme une révélation reçue en Bretagne.

(1) Comme l'admet Jullian, *Histoire de la Gaule,* VI, p. 249, n. 4 ; cf. VI, 86.

(8) *Aoste*. Dans le fronton « luna dimidia ancorae similis » : C. XII, 5874.

(9) Environs d'*Annecy*. Dans le fronton croissant ; au-dessus étoile : C. XII, 2548.

(10) *Gaujac* (près de *Bagnol*). Lune entre D et M., au-dessus fleur (?) : C. XII, 2800.

(10 bis) GENAVA (Genève). Deux croissants, un de chaque côté de la tête de la morte : Esp., IX, 6798 ; cf. Deonna, *Anzeiger für schweizerische Altertumskunde,* 1920, p. 179 ss.; Stähelin, *Die Schweiz in römischer Zeit,* 2e édit., 1931, p. 529, fig. 160 = (notre pl. XVII, 1).

AQUITAINE

(11) BURDIGALA (*Bordeaux*). Croissant dans le fronton triangulaire, qui est accosté de D. M.; épitaphe d'une *civis Aqu(ensis)* : Jullian, *Inscr. de Bordeaux,* no 46 = C. XIII, 609. — Croissant dans le fronton : Jullian, no 114 = C. XIII, 737 ; Esp., II, 1161. — — Croissant au-dessus de l'épitaphe : Jullian, no 229 = C. XIII, 692. — Sur plusieurs monuments au lieu du croissant on trouve dans le fronton une pigne : Jullian, no 97, 162, 172, 207, 293 = C. XIII, 684, 820, 883, 663, 839.

(12) MEDIOLANUM SANTONUM (*Saintes*). — Croissant ; à gauche *ascia* : C. XIII, 1056 ; Audiet, *Catalogue du musée de Saintes,* 1888, p. 59, no 94.

(13) *Maillezais* (Vendée). — Croissant dans le fronton : Esp., II, 1722. — Une autre, de même provenance (1723), porte dans le fronton une pomme de pin, au lieu du croissant.

(14) VESUNNA (*Périgueux*). Croissant dans le fronton : C. XIII, 961 = Esp., II, 1282 ; C. 978 = Esp., II, 1278 ; C. 995 et 1007. — Dans le fronton, croissant surmonté d'une pomme de pin : C. XIII, 983, 988 (cf. *infra,* p. 220, n. 3), 1005 ; suppl. 11050 ; 11052 = Esp. II, 1283 (notre pl. XVII, 4) ; IX, 6953 ; 6958. — Dans le fronton, entre deux fleurons, un croissant surmonté d'une pomme de pin : Esp., IX, 6954.

(15) *Alléan*. — Croissant dans le fronton : C. XIII, 1337 = Esp., II, 1529 ; Esp., II, 1526. — Lune sur un bige au sommet de la stèle, avec croissant sur la tête : C. XIII, 1339 = Esp., II, 1525. — Croissant avec trois disques dans le fronton : Esp., II, 1538 (Pl. XVII, 3).

(15 a) LIMONUM PICTONUM (*Poitiers*). — Croissant dans le fronton. Au-dessous *D. M. et me(moriae) Vene* ... Au Musée des Antiquaires de l'Ouest. Inédit ?

(16) AVARICUM (*Bourges*). Croissant dans le fronton : C. XIII, 1260, 1293. — Croissant au-dessus de l'épitaphe : C. XIII, Suppl. 11111. — Croissant sous le nom du mort : C. XIII, 1283. — Image d'une stèle surmontée d'un croissant : C. XIII, 11130 (suppl.) = Esp., II, 1467. — Croissant ; au-dessus, *ornamentum cuspidi lanceae similis* (cyprès ? feuille de lierre ?) : C. XIII, 11098 (suppl.). — Croissant surmonté d'un petit disque : C. XIII, 1252 = Esp., II, 1470. — Dans le tympan, croissant surmonté d'un petit disque. Plus bas, autel portant une pomme de pin, et décoré d'une feuille de lierre et de guirlandes : C. XIII, 1310e = Esp., II, 1512. — Au-dessus de l'épitaphe, croissant entre deux triangles; plus haut dans le fronton, disque : C. XIII, 11113 (suppl.) = Esp., II, 1513 (= notre fig. 44). — Plusieurs stèles de Bourges portent sur leur face principale un autel avec une pomme de pin, sans le croissant : C. XIII, 1231, 1242, 1265 (= Esp., II, 1502), 1278 (= Esp., II, 1515) ; Esp., II, 1540 (notre pl. XVII, 2) ; Esp. IX, 7003 (provient d'Ernodurum).

LUGDUNAISE

(17) Lugdunum (*Lyon*). Croissant au-dessus de l'épitaphe : C. XIII, 1867, 1892 (avec l'*ascia*), 2212, 2257.

(18) Ambarri (*Belley*). Croissant au-dessus de l'épitaphe : C. XIII, 2518, 2555. —
Deux épitaphes ; au-dessus de l'une, le croissant, de l'autre, un disque : C. XIII, 2509.
(19) Cavillonum (*Châlon-sur-Saône*). — Croissant entre les lettres D M : C. XIII, 2618.
(20) Augustodunum (*Autun*) : Croissant à la partie supérieure de la stèle, souvent entre
les lettres D M : C. XIII, 2767 (= Esp., III, 1970), 2778 (= Esp., 1934), 2779 (= Esp.,
1975) ; 2684 ; 2685 (= Esp., 1965), 2719, 2738, 2740, 2750, 2765 ; Esp., III, 1946. —
Croissant surmonté d'une croisette : C. XIII, 2685 (= Esp., III, 1965), 2753.
(21) Caesarodunum (*Tours*). — Dans le fronton, croissant surmonté d'une rosace : Esp., IV, 2989.

(22) Portus Namnetum (*Nantes*). Dans le fronton, croissant : C. XIII, 3122 = Esp., IV,
3020 ; C. 3119 = Esp., 3022.
(23) Agedincum (*Sens*). Croissant dans le fronton : Esp., IV, 2846.

BELGIQUE

(24) Aventicum (*Avenches*). Dans le fronton, croissant ; au-dessus, étoile à six rayons. Sous le fronton, étoile dans un cercle ou rosace : C. XIII, 5130 = Esp., VII, 5390 ; Stähelin, *Die Schweiz in Römischer Zeit*, 193', p. 528, fig. 159.



Fig. 42. — Fragment d'une stèle. Musée de Bâle.

(25) *Bâle*. Croissant dans le fronton. Inédit : Stähelin, *op. cit.*, p. 579 (notre fig. 42, d'après une photographie envoyée par M. Stähelin). — Croissant entre les frontons, ornés de rosettes, de deux inscriptions jumelles : C. XIII, 5281 ; Stähelin, *l. c.*

(26) Vesuntio (*Besançon*). Croissant dans le fronton : C. XIII, 5393, 5397 (= Esp., VII, 5271) ; 5404.

(27) *Dôle* et environs. — Croissant dans le fronton : C. XIII, 5364 = Esp., VII, 5299.
— Croissant ; au-dessus, un petit cercle : C. XIII, 5363 = Esp., VII, 5304.
(28) Andematunnum Lingonum (*Langres*). Croissant dans le fronton : C. XIII, 5776 ;
5826. — Dans le fronton, croissant ; au-dessus, rosace ; sous l'épitaphe, autel allumé :
C. XIII, 5710 = Esp., IV, 3338. — Dans le fronton, croissant ; de chaque côté du fron-
ton, un miroir ; sur les acrotères, objet allongé (sandale ? cf. Esp., 3317) : C. XIII, 5829
= Esp., 3300. — Au-dessous de l'épitaphe, « autel surmonté d'une pomme de pin ou d'une
flamme » : C. XIII, 5829 = Esp., IV, 3300 (cf. pour l'autel, Esp., 3293 ss., 3326 =
C. XIII, 5711 ; et *supra*, 5710 ; *infra*, 5782). — Dans le fronton, croissant ; de chaque côté du
fronton, dauphin. Sous l'épitaphe, guirlande et cratère : C. XIII, 5736 = Esp., IV, 3301.
— Dans le fronton, croissant ; de chaque côté du fronton, rosace et deux demi-cercles ;

sous l'épitaphe, autel allumé : C. XIII, 5782 = Esp., IV, 3351. — Dans le fronton, buste d'un homme imberbe ; sur les acrotères, à droite buste du Soleil radié, à gauche la lune avec un croissant sur le front : C. XIII, 5833 = Esp., IV, 3228 (notre fig. 46).

(29) Médiomatriques. — *a*) (*La Horgne*). Croissant dans le fronton : C. XIII, 4347 ; 4455. — Croissant au-dessus de l'épitaphe : C. XIII, 4439. — *b*) (*Scarpone*) Croissant au-dessus de l'inscription : C. XIII, 4592. — *c*) (*Durstel*). Croissant dans le fronton : C. 4536 ; 4534 = Esp., VII, 5710. — *d*) (Environs de *Sarrebourg*). Stèle funéraire (?) « Au milieu, un cercle ; au sommet, un croissant ; à la base, une ouverture destinée sans doute aux libations (Porte d'une stèle-cabane ?) ; au-dessus, dans l'élargissement d'un bourrelet, trois petits cercles dont le centre est indiqué » (figures astrales ?) Esp., VI, 4549. — On a découvert à *La Horgne* des stèles sans le croissant, surmontées d'une pomme de pin ; cf. Linckenheld, *Stèles funéraires*, p. 30 et pl. III.

(30) Trévires (env. de *Bitburg*). Au sommet de la stèle, croissant : C. XIII, 4135 = Esp., XI, 7278.

GERMANIE

(31) *Praunheim* (près de *Heddernheim*). Épitaphe d'un soldat de la *coh. IIII Vindelicorum*. Dans le fronton, croissant (mutilé) entre quatre étoiles. Au-dessus du fronton, de chaque côté, une rosace et par dessus un dauphin : C. XIII, 11947 = Esp., *Germanie*, 79.

Le croissant n'apparaît pas ailleurs sur les monuments funéraires de la Germanie (cf. Linckenheld, *Stèles funér.*, p. 78). Mais il se rencontre parfois sur les monuments consacrés aux dieux. Ainsi, Esp., *Ibid.*, 399 : Dédicace à la Fortune ; dans le fronton triangulaire un croissant et sur chaque acrotère une étoile. — Esp., 485 : Dédicace à Silvain ; croissant dans un triangle. — C. XIII, 7357 : Dédicace aux *Matres* ; croissant et deux étoiles.

Dans l'étude fort érudite qu'il a consacrée aux stèles funéraires en forme de maison chez les Gaulois, M. Linckenheld aboutit à des constatations importantes à propos de l'emploi du croissant (1). La répartition géographique comme la forme des pierres tombales où celui-ci apparaît, prouvent que ce symbole n'est ni d'importation romaine, ni d'origine germanique, mais proprement indigène. On ne le trouve pas sur les bords du Rhin, mais il se multiplie au cœur de la Gaule, à Périgueux, à Bourges, à Autun, à Langres. Les noms qui sont mentionnés dans les épitaphes sont pour la plupart ceux de modestes campagnards ou citadins d'origine celtique.

Les opinions qu'on a exprimées jusqu'ici sur la signification du croissant sont à la fois discordantes et vagues (2) ; ce qui n'est pas

(1) E. Linckenheld, *Les stèles funéraires en forme de maison chez les Médiomatriques et en Gaule* (Publications de l'Univ. de Strasbourg, n° 38), Paris, 1927, p. 77 ss.

(2) Linckenheld, *l. c.* ; Schröder, *Studien zu den röm. Grabdenkmäler der Kaiserzeit* dans *Bonner Jahrb.*, CVIII, 1902, p. 47 ss.

pour nous surprendre étant donné le manque de textes qui pourraient nous éclairer. Si l'on peut écarter comme insuffisante l'explication qui interprète la lunule comme un emblème apotropaïque, destiné à protéger la tombe contre les mauvais esprits, on peut se demander s'il faut y voir une allusion à une doctrine celtique faisant de la lune le séjour des morts. Les Gaulois ont-ils vraiment admis l'existence de séléniens ? Il se peut que l'idée qu'éveillait en eux ce signe astral, si souvent répété, fût à la fois plus générale et plus simple. Le croissant, c'est-à-dire l'astre, qui après s'être éteint, renaît chaque mois pour briller d'une lumière nouvelle, peut avoir été à leurs yeux un symbole d'immortalité, sans que fût précisée la forme de celle-ci. L'idée est si naturelle qu'elle est née chez des peuples très divers, et plusieurs légendes des tribus sauvages associent les vicissitudes du grand luminaire nocturne à la résurrection des morts (1). Telle a été probablement aussi en Gaule la connexion la plus anciennement établie entre l'orbe lunaire et la destinée des humains. Mais si nous étudions de plus près la série de nos sculptures tombales, nous nous convaincrons que d'autres croyances sont intervenues pour développer cette relation primitive.

Que les auteurs des bas-reliefs décorant les humbles sépultures énumérées plus haut, aient voulu marquer quelque liaison entre la lune et la vie d'outre-tombe, c'est ce que révèle souvent la place même qui est réservée au croissant. Sur de nombreuses stèles, celui-ci est inséré entre le D et le M, gravés en vedette en tête de l'épitaphe (2). Souvenons-nous de l'expression de Pomponius Méla à propos des Gaulois : *Vita alia*

(1) Cf. Goblet d'Alviella, *Croyances, rites, institutions,* t. II, p. 230 ss. — Drexler (dans Rocher, s. v. « Mèn », col. 2768 ss.) cite, entre autres témoignages, cette sentence attribuée à la lune chez les Hottentots : « Wie ich sterbe und sterbend lebe, so sollt auch Ihr sterben und im Sterben leben. » Cf. Frazer, *The belief of immortality,* I, 1913, p. 65 ss. : « The stories which associate human immortality with the moon are product of a primitive philosophy, which meditating on the visible changes of the lunar orb, drew from the observation of its waning and waxing a dim notion that under a happier fate man might have been immortal like the moon, or rather that like it, he might have undergone an endless cycle of death and resurrection, dying and then rising again from the dead after three days ». — Cf. *supra,* p. 211, n. 6.

(2) Le croissant entre D. et M. : Gaujac (10) ; Châlon (19) ; Autun (20), C. XIII, 2740, 2753, 2767 (= Esp., 1970), 2779 (Esp., 1975). — Entre D. M. et le reste de l'épitaphe : Autun, C. XIII, 2684. — Le croissant au-dessus de D M : Arles (4), Périgueux (C. XIII, 995, etc.), Lyon (17) ; cf. Langres (28), XIII, 5776, etc. — En Espagne, cf. *infra,* p. 239.



1 - Cippe de Salvia Vérécunda.
Musée de Genève.

2 - Bourges (Espérandien 1283).



3 - Alléan (Espérandien 1538).



4 - Fouilles de Vésone.
Musée de Périgueux.

ad Manes (1). Cette vie posthume ou bien se passera sur la lune, ou tout au moins sera soumise à l'influence de celle-ci. C'est pourquoi les *Di Manes* ont été rapprochés d'elle par le lapicide. Particulièrement caractéristique est une tombe d'Aix-les-Bains (n° 7), où la Lune, qui occupe cette même place, est surmontée de deux palmes, emblèmes du triomphe de l'âme sur la mort (2).

Sur une stèle trouvée à Genève (n° 10 bis), le buste de Sévua Vérécunda est accosté de deux arcs de cercles tournés en sens opposé (Pl. XVII, 1). On pourrait croire à la représentation d'un voile schématisé, mais M. Déonna, qui a pu examiner la pierre à loisir, affirme que ce sont deux croissants. S'il en est ainsi, celui de gauche représente la lune à son décours et près de s'obscurcir, celui de droite la nouvelle lune, dont la lumière croît, et cette disparition et renaissance sont évidemment un symbole du sort réservé à Sévua Vérécunda, morte pour revivre (3).

A Périgueux (n° 14), très fréquemment, le croissant est surmonté d'une pomme de pin (pl. XVII, 4). Ailleurs, à Bordeaux (n° 11), à Maillezais (n° 13), à Bourges (n° 16), à La Horgne (n° 29 *a*), peut-être à Langres (n° 28), sur certaines stèles apparaît le symbole astral, sur d'autres la pigne se substitue à lui (Pl. XVII, 2). En effet, sa signification est analogue, et ce sont deux valeurs interchangeables. La pomme de pin est dans l'art funéraire un emblème très répandu d'immortalité (4). Le fruit du conifère dont la verdure n'est pas flétrie par les frimas et qui est consacré à Attis, dieu défunt ramené à la vie, était dans tout le monde ancien l'emblème d'une renaissance à une vie nouvelle. Toutes les essences à feuillage persistant, qui restent verdoyantes quand la nature se meurt, comme le pin, le cyprès, le laurier sont pour ce motif devenus

(1) Cf. *supra*, p. 213, n. 2.

(2) Cf. *infra*, p. 220, n. 5.

(3) Cette explication nous paraît préférable à celle que suggère Déonna, *l. c.*, p. 182 « Pourquoi deux croissants au lieu d'un ? Sans doute, suivant un procédé fréquent, pour renforcer la puissance protectrice du symbole ; peut-être aussi, n'est-ce qu'un désir de symétrie. »

(4) Les exemples en sont si nombreux qu'il serait superflu d'en citer ; Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 70, en a recueilli une quantité. Je note cependant une stèle trouvée en Bretagne à Carlisle (CIL, VII, 931 ; *Lapidarium septentrionale*, p. 251, n° 497), qui figure une femme tenant des pavots, — la fleur qui donne le sommeil éternel (*infra* ch. v), — et de chaque côté, au sommet d'une colonne, une pomme de pin (Cf. *supra*, p. 207, note 1 et fig. 36). — Une chapelle funéraire de Micia en Dacie associe à la pomme de pin le serpent, autre emblème d'immortalité ; cf. *Arch.-epigr. Mitt. aus Oesterreich*, XVII, 1894, p. 24 s. ; Schröder, *l. c.*, p. 52.

des plantes funéraires (1). A Vence (nº 1), un cyprès se dresse de chaque côté du croissant. Pareillement le lierre, dont le feuillage n'est point caduc, et qui appartient à Bacchus, dieu d'une religion de salut, semblait doué d'un pouvoir de renouveau, qui faisait triompher du trépas (2). Aussi, le voit-on à Bourges associé au croissant et à la pomme de pin (3) et nous retrouverons ses feuilles en forme de cœur jointes à la lunule en Espagne (4). Cette même idée d'une victoire remportée sur la mort, qui est exprimée à Aix-les-Bains (nº 7), nous l'avons dit plus haut, par deux palmes, gravées au-dessus de l'image de la Lune (5), l'est aussi à Grenoble, par une couronne, qui est jointe à l'astre renaissant (6).

Nous voyons ici un symbolisme dont l'origine doit être cherchée en Orient, s'adapter aux croyances celtiques, et l'on peut se demander si les mystères phrygiens de Cybèle et d'Attis introduits en Gaule, n'ont pas transformé et amplifié les vieilles conceptions indigènes relatives aux rapports des âmes avec la lune. Ce culte asiatique avait des fidèles dans trois au moins des cités où le croissant apparaît avec le plus de fréquence sur les tombes. A Périgueux et à Bordeaux les dédicaces de deux autels nous apprennent que le taurobole y était célébré (7), et nous savons qu'à Autun le char de la *Magna mater* était encore au vᵉ siècle promené à travers les champs et les vignes, dont il assurait la fécondité (8). Le grand nombre de stèles qui, à Périgueux comme

(1) Cf. *Syria,* IX, 1928, p. 108 et Graillot, *Culte de Cybèle,* p. 4 et *passim.*

(2) P. Perdrizet, *Cultes et mythes du Pangée,* 1910, p. 64 ; *Revue des études anciennes,* XII, 1910, p. 238. H. Seyrig, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 209.

(3) Bourges (16) ; Esp., II, 1512 ; cf. C., XIII, suppl. 11098. — A Périgueux, le *Corpus,* XIII, 988, indique *lunula, pinea,* mais au musée même, j'ai dessiné au-dessus du croissant une grande feuille de lierre. Cf. Espérandieu, IX, 6958 ; CIL, VI, 28894, 36304.

(4) Cf. infra, p. 236, n. 4 et p. 238, n. 1, fig. 57 et 60.

(5) On retrouve les palmes sans le croissant, p. ex. au nombre de trois ou quatre à Bordeaux, CIL, XIII, 657, cf. 714 = Jullian, *Inscr. Bord.*, nºˢ 92 et 105. Les palmes sont aussi associées au croissant en Espagne et en Afrique, cf. *infra*, p. 239, n. 2.

(6) Pour la signification de la couronne, cf. nos *Études syriennes,* p. 65 ss.

(7) Autel taurobolique à Périgueux : Espérandieu, II, 1267 ; Graillot, *Culte de Cybèle,* p. 449. — Autel taurobolique à Bordeaux : Jullian, *Inscriptions de Bordeaux,* nº 10 = C., XIII, 793. Dédicace, *Magnae Matri* : Jullian, nº 9 = C., XIII, 572 ; cf. Graillot, *op. cit.*, p. 170, 448.

(8) Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 226, n. 45. On a trouvé à Autun une tête d'Attis ; Graillot, *op. cit.*, p. 453 s.

à Bordeaux et à Bourges, portent la pigne, s'expliquerait par la diffusion de la religion anatolique. Les bas-reliefs comme les monnaies d'Asie Mineure, où est figuré le dieu lunaire Mèn, le représentent souvent un croissant derrière les épaules, portant sur la main tendue le cône de l'arbre sacré des Phrygiens (1). On n'a pas compris la signification de ce fruit (2) : il est certainement, en Asie comme en Gaule, un emblème d'immortalité. Mèn, nous l'avons vu (p. 181), était à la fois Οὐράνιος et Καταχθόνιος : il règnait sur le ciel nocturne et sur le royaume souterrain des morts (3). Sabazius, autre dieu d'Anatolie (4), qui prétendait assurer à ses fidèles des joies d'outre-tombe, présente de même la pigne de la main gauche, qu'il tend (fig. 43).



Fig. 43. — Statuette de Sabazius. Collection de la M[quise] de Maillé.

Certaines particularités caractéristiques, qui distinguent les figurations du croissant, se retrouvent en Anatolie comme en Europe. Nous parlerons plus loin des signes en forme d'équerre, qui restent assez mystérieux (p. 232). Mais Ramsay, dans son étude sur les images découvertes dans un sanctuaire de Galatie (5), a remarqué que parfois la partie inférieure du croissant repose sur un support rectangulaire ou se prolonge par une sorte de douille, qui paraît destinée à la fixer sur une hampe. Le même appendice rectangulaire se rencontre en

(1) Cf. Saglio-Pottier, *Dict. Ant.*, s. v. « Lunus », fig. 4663, 4665. Roscher, *Lexikon*, s. v. « Men », col. 2714, fig. 6 et *passim*.

(2) Legrand, dans le *Dict. ant.*, croit que la pomme de pin « conjure les maléfices » ; Smirnoff a songé « à une offrande odorante » ; Mur à un « symbole de génération et de fécondité ». Cf. Roscher, *l. c.*, col. 2763.

(3) Il y avait en Asie Mineure des mystères de Mèn ; cf. *Realenc.*, s. v. col. 696, 43 s. En Occident, son culte fut absorbé par celui de Cybèle et d'Attis (*Religions orientales* [4], p. 58) et il fut identifié avec celui-ci. — Cf. *infra*, p. 222, n. 6 ; *supra*, p. 207, n. 2.

(4) Cf. *Religions orientales* [4], p. 60 s. — Notre fig. 43 reproduit une statuette de bronze inédite, que la Marquise de Maillé a bien voulu nous permettre de publier ici. Le dieu a le pied posé sur une tête de bélier et fait de la main droite le geste de la *benedictio Latina*. Le même geste se retrouve sur la plaque de bronze de Sabazius, provenant de Rome et conservée au musée de Copenhague (Blinkenberg, *Archäologische Studien*, 1904, p. 91 et pl. II = Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Sabazius », fig. 5983 ; cf. notre planche XV, 2).

(5) Cf. *supra*, p. 205, n. 2.

Cilicie et en Lydie (1). Or, nous trouvons pareillement un support sous les lunules figurées sur deux pierres tombales de Rome (p. 240), sur une stèle de Carnuntum en Pannonie (p. 154, fig. 24) et sur des dalles espagnoles (2). L'explication la plus simple de cette adjonction paraît être qu'on a représenté le croissant sacré, non tel qu'il apparaissait au ciel, mais tel qu'il était montré aux fidèles dans le culte. Il fallait un piédouche pour le maintenir dressé dans les cérémonies des temples. On a signalé de même en Babylonie l'habitude de représenter le disque solaire au bout d'une hampe (3). C'est aussi par une réalité pratique qu'il faut expliquer les protubérances arrondies, qui parfois terminent les deux cornes du croissant, aussi bien en Galatie (4) que dans les pays danubiens et à Rome (5). Vraisemblablement, on munissait de ces boules les extrémités effilées de la lunule de pierre ou de métal (6) employée dans la liturgie pour l'empêcher de se briser ou de blesser les officiants.

La place qu'occupe le croissant sur de nombreuses pierres tumulaires est, elle aussi, significative et trahit peut-être la même influence anatolique : très fréquemment, comme on le constatera en parcourant notre liste, il est inséré dans le tympan triangulaire qui couronne les stèles. On pourrait supposer que le sculpteur lui a assigné cette place simplement parce que la partie supérieure du monument convenait à un astre du ciel. Mais sur une stèle de Bourges (fig. 44) (7), où le fronton est occupé par un disque, le croissant, placé au-dessous, est accosté de deux petits triangles équilatéraux. A Nîmes (nº 5 = fig. 47), à Alléan (nº 15 = Pl. XVII, 3), nous voyons dans le tympan ce même croissant

(1) Cilicie, près de Sélefké : Keil et Wilhelm, *Monumenta Asiae Min. ant.*, III, p. 27, nº 50 ; — Lydie : Keil et von Premerstein, *Bericht über eine Reise in Lydien* (Abhandl. Akad. Wien, 1907), I, p. 24, fig. 24. — Peut-être aussi en Syrie, cf. nos *Études syriennes*, p. 70, fig. 30.

(2) Cf. *infra*, p. 238, n. 1 et figures 57, 58.

(3) Prinz, *op. cit.* [*supra*, p. 204, n. 1], p. 65 ss. — La même explication a été suggérée par M. Seyrig (*Syria*, XX, 1939, p. 190), à propos du cippe d'Arimé, où l'on voit deux mains dressées, symboles de Hadad et d'Atargatis, chacune au-dessus d'un rectangle : « Le sculpteur a reproduit deux objets qu'il avait dû voir dans la réalité posés sur des bases rectangulaires. C'est ainsi probablement qu'ils étaient offerts à l'adoration des fidèles dans le saint des saints de quelque temple. »

(4) Galatie : Ramsay, *l. c.* [*supra*, p. 205, note 2].

(5) Cf. *infra*, p. 229 s., nºs 14 et 16 (notre figure 52) et p. 252, n. 1, *c*.

(6) Cf. CIL, IX, 3146 (Corfinium) : Dédicace d'une *luna argentea* à Attis.

(7) Espérandieu, II, nº 1513, cf. notre liste nº 16.

entre trois petits disques disposés en triangle. On pourrait supposer à la rigueur que les triangles de Bourges sont purement décoratifs, s'ils n'étaient reproduits sous le croissant en guise de supports sur des stèles de Léon en Galice (1), et s'ils ne se retrouvaient à Rome même sur une urne de marbre conservée au Musée des Thermes (fig. 45) (2). Au-dessus de l'épitaphe, on voit un grand croissant très mince, et de chaque côté une étoile — nous parlerons plus loin de ce

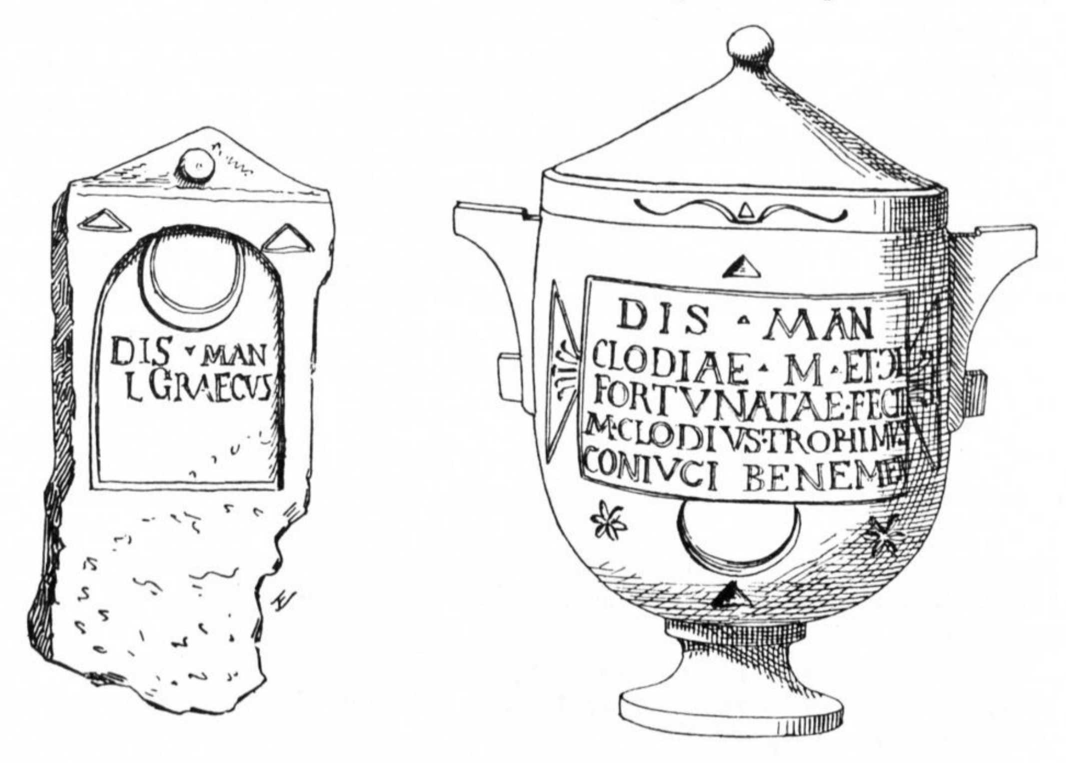


Fig. 44. — Stèle de Bourges. Fig. 45. — Urne du Musée des Thermes, à Rome.

groupe. Sous la lunule est gravé un triangle, qui se répète au-dessus de l'inscription et une troisième fois sur le couvercle au milieu d'une ligne sineuse dessinant une sorte d'arc. Il est donc certain qu'en Italie, comme au-delà des Alpes et de la mer, on attachait à cette figure géométrique une signification funéraire (3).

(1) Cf. *infra*, p. 238, n. 1 et fig. 57, 58.

(2) Urne du Musée des Thermes (H. 0 m. 40 ; L. 0 m. 25), autrefois au Musée Kircher. Reproduite : Ph. Bonanni, *Mus. Kircher.*, 1709, p. 95 et pl. 31, n. 4 ; cf. CIL, VI, 15811. Nous donnons un dessin nouveau. — Cf. CIL, VI, 11723 : « Corona cum trigono ».

(3) Déonna, *Revue des études grecques*, XXXI, 1917, p. 176, a réuni un bon nombre

Le triangle équilatéral était pour les Pythagoriciens le symbole de la *tétraktys* mystique (1), parce que les quatre premiers nombres, figurés par des points et répartis sur quatre lignes, dessinaient cette figure ∴̇. Or, la somme de ces nombres était dix et grâce à une étymologie audacieuse du mot δεκάς, expliqué par δεχάς (de δέχομαι), on voyait dans la décade l'expression numérique du ciel qui *contient* toutes choses (2). Elle était le principe de la vie divine et céleste, comme de celle d'ici-bas (3). Les spéculations des Pythagoriciens permettent d'expliquer pourquoi l'on a gravé le triangle sur les monuments funéraires et pourquoi on a placé, de préférence, le croissant dans le fronton triangulaire. Le triangle exprime discrètement la croyance à une immortalité céleste. Des doctrines pythagoriciennes ont pu pénétrer en Gaule dès une époque reculée par Marseille (p. 213), mais elles ont pu aussi y être introduites à l'époque romaine par les prêtres des mystères phrygiens, car le néo-pythagorisme, qui reprit une vigueur nouvelle pendant la période hellénistique, continua à trouver des adeptes en Asie Mineure jusque sous les Césars ; et précisément une statuette de Pergame consacrée à la Mère des Dieux au IIe siècle avant notre ère, porte sur l'abdomen une sorte de tablier pointu avec dix protubérances, peut-être des pommes de pin, disposées en triangle (4).

d'exemples du « triangle mystique » reproduit sur des monuments qui remontent jusqu'à l'âge du bronze, mais il ne semble pas qu'ils puissent éclaircir l'usage funéraire de l'époque des Césars.

(1) Lucien, *Vit. Auct.*, 4 : Ἃ σὺ (Πυθαγόρα) δοκέεις τέτταρα, δέκα ἐστὶ καὶ τρίγωνον ἐντελὲς καὶ ἡμέτερον ὅρκιον. Cf. Anatolius, p. 29, Heiberg, et Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 255.

(2) Jamblique, *In Nicom. arithm.*, p. 118 : Δεκὰς οἱονεὶ δεχάς, καθάπερ ὁ οὐρανὸς τῶν πάντων δοχεῖον, οὐρανὸν καὶ Μουσῶν δὲ Οὐρανίαν. *Ibid.* : Δεχάδα τινὰ οὖσαν τοὺς τῶν ἁπάντων λόγους εἰς ἑαυτὴν ἀναδέχεσθαι καὶ διὰ τοῦτο πᾶν καὶ ὅλον καὶ οὐρανὸν πρὸς τῶν παλαιῶν ἐπωνόμασθαι. Sur l'étymologie δεκάς = δεχάς, cf. Anatolius, p. 39, Heiberg. D'autres spéculations manifestement pythagoriciennes qu'avaient accueillies Amélius, faisaient passer les âmes dans leur descente sur la terre de la forme sphérique à la forme triangulaire. Proclus, *In Remp. Plat.*, II, p. 31, Kroll : Τὴν ψυχὴν ἄνω μένουσαν εἶναι πάντα μοναδικῶς καὶ κυκλικῶς... κατιοῦσαν δὲ γεννᾶν ἀριθμὸν καὶ τρίγωνον. Cf. *supra*, p. 122, n. 4.

(3) Philolaos dans Diels, *Vorsokr.* [5], 44 (32), B, 11 (t. I, p. 411, 9) : (Δεκὰς) μεγάλα καὶ παντελὴς καὶ παντόεργος καὶ θείω καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχά. — Plutarque, *De defectu or.*, 3, p. 417 D, emprunte à Xénocrate l'attribution du triangle équilatéral aux dieux, scalène aux mortels, isocèle aux démons, le premier étant partout égal (ἴσον πάντη), le deuxième partout inégal, le troisième en partie égal et en partie inégal.

(4) Valentin Müller, *Eine Statuette der Kybele in Wien*, dans *Röm. Mitt.*, XXXIV, 1919,

Le croissant est souvent surmonté d'une petit disque, auquel se substituent aussi une rosace ou un fleuron ou bien une étoile à six ou même à quatre rayons (1). Il paraît indubitable que le disque figure le soleil, comme en Afrique (2). Cette interprétation s'imposera si l'on compare par exemple, une stèle de Belley (nº 18) portant deux épitaphes jumelles, dont l'une, à droite, est surmontée du disque et l'autre, à gauche, du croissant et une pierre de Langres (3), dont les deux acrotères sont décorés, l'un, à droite, d'un buste de Sol radié, l'autre, à gauche, de Luna avec le croissant (fig. 46). D'autre part, on l'a depuis longtemps démontré, le disque, qui se transforme en rouelle et en rosace, est chez les Gaulois un antique emblème solaire (4) et



Fig. 46. — Pierre tombale de Langres.

l'alliance du croissant et de l'étoile, c'est-à-dire de la lune et du soleil, remonte à l'ancien Orient, où elle s'est perpétuée jusque dans l'Islam (5).

p. 82 s. et Weinreich, *Ibid.*, XXXVI, p. 153. Cette statuette porte l'inscription : Μητέρα θεῶν Περγαμηνὴν Νικηφόρος [τὴν] ἰδίαν προστ[ά]τιν. La déesse a sous la ceinture un tablier triangulaire (de cuir ?) avec dix saillies, qui peuvent être des amandes ou des pommes de pin, disposées comme suit ∵̤ Weinreich les a rapprochées des dix points formant la *tétraktys*. — Pour la diffusion du néo-pythagorisme en Asie Mineure, cf. l'Introduction, p. 32, n. 2.

(1) Croissant et disque, Grenoble (6), Dôle (27), Bourges (16, [Esp., 1470 ; 1512]). — Croissant et rosace (fleur) : Arles (4), Grenoble (6), Gaujac (10), Langres (16 [Esp., 5710]), Tours (21). — Croissant et étoile ou croisette : St Maurice (2), Annecy (9), Autun (20), Avenches (24).

(2) Cf. *supra*, p. 210, note 3.

(3) Langres (28 [Esp., 3228]). — On pourrait croire à une influence mithriaque, si sur les monuments de ce culte, la Lune n'était régulièrement à droite et le Soleil à gauche; cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 122.

(4) Cf. Linckenheld, *op. cit.*, p. 81 ss., qui mentionne les travaux antérieurs.

(5) Cf. *supra*, p. 204, n. 5.

Ce symbole reproduit sur les pierres tombales paraît donc impliquer cette eschatologie luni-solaire, dont nous nous sommes occupés dans la première partie de ce chapitre.

La question se complique quand le croissant est accompagné de plusieurs disques ou rosaces (1). Nous avons montré plus haut (p. 208) que trois disques, disposés souvent en triangle, figuraient sur des bas-reliefs et terres cuites en Orient, et qu'ils y représentaient probablement la vieille triade babylonienne Lune, Soleil, Vénus. Nous les retrouvons en Gaule, comme aussi en Espagne (2). Y ont-ils la même signification ? Jullian a songé, à ce propos, au Soleil accompagné de Nocturnus et de Lucifer. Goblet d'Alviella, invoquant un parallèle hindou, y voit, avec plus de vraisemblance, le soleil à son lever, au zénith et à son coucher (3). Peut-être est-ce l'explication la plus probable.



Fig. 47. — Stèle de Nîmes.

Toutefois, une remarque s'impose. Considérons, par exemple la stèle de Nîmes (fig. 47) ou celle d'Alléan (pl. XVII, 3) (4), sur lesquelles apparaissent les trois disques avec le croissant. Ils y sont figurés si petits à côté de la lune qu'il paraît difficile d'y reconnaître une représentation du soleil. La même observation s'applique à d'autres bas-reliefs (5). Peut-être faut-il chercher la solution de ce petit problème dans une direction différente. Nous l'avons vu (p. 122), une doctrine

(1) Périgueux (14), Avenches (24), Langres (28), Prauheim (31). Cf. *infra*, p. 227, n. 1.

(2) Linckenheld, pp. 92 et 99. Cf. *infra*, fig. 54 et p. 235, n. 2. — M. Déonna a réuni de nombreux exemples des trois disques ou points en triangle usités comme symboles depuis l'époque préhistorique, *Revue des études grecques*, XXIX, 1916, p. 1 ss.

(3) Jullian, *l. c.* [*infra*, p. 233, n. 1]. — Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*, p. 81, pl. II, 1-3 et p. 74, fig. 22. On pourrait invoquer en faveur de cette interprétation la base palmyrénienne du Capitole, où l'on trouve représentés trois moments de la course quotidienne du Soleil ; cf. *Syria*, IX, 1928, p. 10 ss.

(4) Nîmes (5), Alléan (15), Espérandieu, 1538.

(5) Cf. *infra*, p. 235, n. 2 et 3 et p. 237, fig. 54.



1 - Stanwix (près de Carlisle).
(Lapidarium Septentr. nº 481).



2 - Netterby (au nord de Carlisle).
(Lapidarium Septentr. nº 771).

philosophique voulait que les âmes qui s'élevaient vers le ciel, prissent une forme sphérique et, devenues des astres, vécussent dans l'espace qui environne la lune. Est-ce cette croyance que les sculpteurs de stèles ont voulu exprimer ? On hésite à attribuer à ces modestes artisans ou même à leurs clients gaulois une eschatologie aussi savante.

S'il est probable que les stèles établissaient quelque relations entre la lune et les âmes des morts, cette idée dut se développer particulièrement à l'époque romaine dans certaines cités, nous le disions, sous l'influence des cultes orientaux. La preuve de ce fait est fournie par l'absence complète du croissant sur les tombes de régions entières de la Gaule. Il ne se rencontre pas dans la zone qui s'étend entre la Loire et la Manche et fait aussi défaut chez les Rèmes et les autres tribus du Belgium, au nord de la Seine. Dans l'île de Bretagne, pays celtique, on peut en citer quelques exemples (Pl. XVIII), mais parmi les tombes marquées du signe astral, une forte proportion appartient à des soldats ou des étrangers et presque aucune ne peut être attribuée sûrement à la population indigène (1).

En résumé, s'il subsiste bien des incertitudes sur la signification et l'histoire des symboles astraux, un résultat paraît acquis par l'étude des monuments gaulois. La vieille religion des Celtes établissait quelque relation, encore mal définissable, entre la destinée des morts et le cours de la lune. Puis, ces croyances indigènes furent développées et précisées sous l'influence de l'Orient et en particulier de la religion phrygienne.

PANNONIE. — Cette conclusion se trouve confirmée par l'examen des monuments d'une autre région, assez éloignée de la Gaule, mais habitée par des peuplades celtiques, la Pannonie. Mais, avant d'aborder leur étude, nous donnerons la liste des stèles funéraires portant le croissant qui ont été trouvées dans les provinces danubiennes de Rétie, Norique et Pannonie, pour autant qu'elles nous soient connues (2).

(1) A Stanwix, près de Carlisle, tombeau d'un cavalier armé : *Lapidarium septentrionale*, p. 241, n° 481 = C. VII, 919. Croissant dans le fronton de la stèle (notre pl. XVIII, 1). — De même à Carlisle : C. VII, 932 ; épitaphe d'un enfant d'un an. — A Netherby (même région), épitaphe d'une femme née en Rétie : *Lapid. septentr.*, p. 397, n° 771 = C. VII, 972 (notre pl. XVIII, 2). Croissant ; trois étoiles aux angles du fronton. — A Caërleon, tombe d'un soldat, mort en Germanie : C. VII, 126. Croissant entre deux roses. — Même type à Pumptonwall (*Ibid.*, 327), où les noms paraissent être celtiques.

(2) Un certain nombre de monuments de Pannonie portant le symbole lunaire ont été recueillis et interprétés par Mahler, *Archeologiai Ertesitö*, XXVII, 1907, p. 232 ss., qui

RÉTIE

(1) Près de *Gmünd* (non loin du *limes*). — Croissant au-dessus de D M : C. III, 11925.

(2) *Gaimersheim*. — Lune entre deux dauphins : C. III, 11906.

Cf. la tombe de Netherby, *supra*, p. 227, n. 1 (pl. XVIII, 2) et p. 217, n° 31.

NORIQUE

(3) Virunum. — Tombe d'un soldat de la *cohors I Montanorum*. Dans le fronton triangulaire, croissant ; au-dessus, rosace à six pétales (1re moitié du 1er siècle) : C. III, 4847; Schober, p. 19, n° 11, fig. 7 (notre fig. 48).

(4) — Soldat de la même cohorte. — Fronton triangulaire avec croissant surmonté d'une étoile à six rayons. Des deux côtés du fronton, rosace à douze pétales (1re moitié du 1er siècle) : C. III, 4849 ; Schober, p. 29, n° 48, fig. 21 (notre fig. 49).

(5) — Cavaliers de la légion VIII *Augusta*. — Tête de Méduse dans un encadrement cintré ; au-dessus, croissant entre deux rosaces (avant 46 ap. J. C.) : C. III, 4858 ; Hofmann, *Militärgrabsteine*, p. 15, fig. 7 ; Schober, p. 43, n° 89, fig. 37.

PANNONIE SUPÉRIEURE

(6) Carnuntum. — Vétéran de la légion XV *Apollinaris*. — Dans le fronton triangulaire, croissant. Des deux côtés du fronton, rosace à six pétales (1er siècle) : C. III, 11229 ; Schober, p. 25, n° 35, fig. 16 (notre fig. 50).

(6 a) Tombeau d'un soldat de la légion XV *Apollinaris*. — Dans les angles du fronton, deux dauphins avalant un poisson. Au milieu, croissant porté sur un support et contenant une face ronde (disque du soleil). Au-dessous, aigle dans une couronne. Dans les écoinçons, quatre Vents (*supra*, p. 154 et fig. 24) ; cf. nos *Études syriennes*, p. 70, fig. 30 ; Schober, p. 50, n° 108, fig. 47.

(7) Arrabona. — Dans le couronnement semi-circulaire, croissant : C. III, 4372 ; Kubitschek, *Jahrbuch für Altertumskunde*, VI, 1912, p. 130, fig. 5-6 ; Nagy, *op. cit.*, p. 9, n. 22.

(8) Scarbantia. — Epitaphe d'un affranchi, *negotiator*. — Dans le couronnement cintré, un paon ; au-dessus, un croissant : C. III, 4250 ; Schober, p. 33, n° 59.

(9) — Soldat de Mopsueste, vétéran de l'*ala Gemellina*. Dans le fronton, au-dessus du

a publié aussi une notice, *Der Mond als Symbol der Auferstehung auf pannonischen Grabsteinen* dans l'*Orientalische Literaturzeitung*, X, 1907, p. 412 ss. Hampel a classé les pierres tombales du musée de Budapest, *Archeologiai Ertesitö*, XXVII, 1907, p. 289 ss. Arnold Schober, *Die römischen Grabsteine von Noricum und Pannonien* (Sonderschr. des arch. Instituts in Wien, X), 1923, a recueilli, avec les autres pierres tombales, celles qui portent des symboles astraux, qu'il a commentés p. 216 ss. Récemment M. Louis Nagy leur a consacré un article important dans *Pannonia*, I, 1935, pp. 139-151 (Les symboles astraux sur les monuments de la population indigène de la Pannonie). Je dois la connaissance de cet article hongrois à M. André Alföldi, qui, afin de me permettre de l'utiliser pleinement, a eu l'extrême prévenance de prier M. L. Galde, professeur de philologie romane à l'Université de Budapest, de me le traduire en français.

buste du défunt, croissant : Hofmann, *Oesterr. Jahreshefte,* XII, 1909, p. 240, fig. 117. Schober, p. 123, n° 270 ; cf. *supra,* p. 206, fig. 36.

(10) *Incerta* Pannoniae Superioris. — Soldat de la légion IV *Flavia Fidelis.* — Croissant dans une couronne : C. III, 4593.



Fig. 48. Stèle de Virunum (n° 3)

Fig. 49. Stèle de Virunum (n° 4).

Fig. 50. Stèle de Carnuntum (n° 6).

PANNONIE INFÉRIEURE

(11) Ulcisia Castra (*Szentendre,* au nord de Budapest). — Croissant entourant un petit cercle ; plus bas, deux Capricornes (2e moitié du 1er siècle) : Nagy, p. 4, n° 2, fig. 2.

(12) — Croissant ; au-dessus, disque. De chaque côté du croissant, signe en forme d'équerre : Nagy, p. 5, n° 3, fig. 3 (notre fig. 51).

Au même lieu que ces deux stèles, on en a trouvé une troisième portant une rosace à six pétales dans un double cercle : Nagy, p. 3, n° 1 et fig. 1.

(13) *Csobanka* (près de *Szentendre*). — Au-dessus de l'inscription, croissant entre deux signes en forme d'équerre : C. III, 10571 ; Schober, p. 46, n° 96, fig. 40 ; Nagy, p. 8, n° 12.

(14) *Esztergom* (près de Brigetio). — A la partie supérieure, étoile à huit rayons dans un anneau. Plus bas, croissant dont les pointes se terminent par deux boules (cf. *supra,* p. 222) ; au-dessus, petit cercle. — A la partie inférieure de la stèle, quatre arceaux : Nagy, p. 6, n° 4, fig. 4 = notre fig. 52.

(15) — Fragment. Croissant surmonté d'un petit cercle dans un anneau. Au-dessus, deux poissons (?), dont l'un aurait disparu : Nagy, p. 7, n° 5 et pl. 5.

(16) *Puszta-Somodor* (au nord d'AQUINCUM). — Au-dessus de l'inscription, croissant dont les pointes se terminent par deux boules ; au-dessus, petit cercle (Ier siècle) : Mahler, *Arch. Ertesitö*, XVII, 1907, p. 296, fig. 6 ; Schober, p. 45, n° 93 ; Nagy, p. 9, note 17.

(17) — Au-dessus de l'inscription, deux poissons opposés. Plus haut, croissant sur-



Fig. 51. — Stèle de Szentendre (n° 12).



Fig. 52. — Stèle d'Esztergom (n° 14).

monté de trois cercles : Hampel, *Arch. Ertes.*, XXVII, 1907, p. 296, fig. 7 ; Schober, p. 45, n° 94 ; Nagy, p. 9, n. 21.

(18) — Croissant entre deux cercles, l'un au-dessus, l'autre au-dessous : Mahler, *Arch. Ert.*, XXVII, 1907, p. 233 ; Hampel, *Ibid.*, p. 298, fig. 8 ; Nagy, p. 9, note 19.

(19) *Szomod*. — Croissant dans un cercle double : Nagy, p. 9, n. 20.

(20) *Csakberényi* (com. *Feyervar*) — Croissant entre deux signes en forme d'équerre : Hampel, *Ibid.*, p. 299, fig. 10 ; Nagy, p. 8, n. 14.

(21) NOVIODUNUM. — Lunule dans le fronton ; de chaque côté, une étoile ; C. III, 10810.

(22) — Musée de *Budapest*. — Au-dessus de l'inscription, signes en forme d'équerre ; plus haut, croissant (Ier siècle) : C. III, 3690 ; Schober, p. 45, n° 95, fig. 39.

(23) PANNONIE INFÉRIEURE (prov. incertaine). — Au-dessus de l'inscription une couronne ; aux deux coins supérieurs, deux cercles. Dans le tympan, croissant ; au-dessus, cercle double : C. III, 3687 ; Hampel, *l. c.*, p. 327, fig. 4.

On pourra rapprocher de cette série la tombe d'un cavalier dalmate, découverte à Cherchel, cf. *supra*, p. 212, fig. 41.

M. Louis Nagy, qui a consacré récemment une étude très fouillée aux symboles astraux des stèles de Pannonie (1), s'est attaché spécialement à un groupe de ces pierres tombales trouvées dans la région qui s'étend d'Aquincum à Brigetio, appartenant aux tribus des Azanes et des Éravisques. Il montre que leur date remonte au premier siècle de notre ère et que les défunts portent des noms et parfois le costume celtiques ; ils appartiennent à la population rurale indigène et le décor de leurs modestes tombeaux exprime des croyances autochthones, antérieures à l'influence romaine ou orientale. Nous constatons donc ici, comme en Gaule que la population celtique mettait la lune en relation avec la mort.

Mais ici aussi des idées étrangères, originaires d'Orient, sont venues modifier la vieille foi des Celtes de Pannonie. Nous avons signalé plus haut (p. 206, fig. 36) la stèle de ce cavalier originaire de Mopsueste en Cilicie et mort près de Scarbantia, qui porte la figure d'un croissant dans son fronton. Plusieurs autres épitaphes de Pannonie (nos 6-10) et de Norique (nos 3-5) sont celles de militaires, et le décor qui les accompagne — croissant accompagné de rosaces — se distingue de celui des tombeaux d'indigènes. On notera surtout les sépultures (nos 6 et 6a) de deux soldats de la *legio XV Apollinaris,* celle qui, après un séjour en Orient, fut la première à introduire le culte de Mithra sur le Danube. Nous avons déjà signalé l'importance de l'une d'elles à propos du culte des Vents (p. 154). Au centre du fronton, on distingue, malgré la grossièreté de la sculpture, le croissant lunaire, qui est muni d'un support (2), et dans lequel s'emboîte une large face, qui paraît avoir été substituée au disque solaire.

A Scarbantia, (no 8), la pierre tumulaire d'un marchand (*negotiator*), qui est un affranchi, probablement étranger, associe au croissant un paon, alliance significative car nous savons que le paon était devenu un emblème d'immortalité, la roue de sa queue ocellée représentant le ciel étoilé (3).

(1) Cf. *supra,* p. 228, note.

(2) Cf. *supra,* p. 222.

(3) Cf. nos *Fouilles de Doura-Europos,* p. 229. — Paons affrontés des deux côtés d'une grappe de raisin, dans le tympan d'une stèle d'Aquincum : Schober, p. 103, no 227 et fig. 116. — Paon sur une stèle de Micia avec un Attis funéraire : Amirul Comis, *Monumentelor istorici Transilvania,* 1930-1 (Cluj, 1932), p. 96, fig. 5 et 105. — Paon sur une stèle d'Apulum : Christescu, *Dacia,* III, 1927, p. 625. — Sur le symbole du paon dans l'art funéraire, cf. F. De Ruyt, *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome,* XVII, 1936, p. 164 s. et pour l'époque chrétienne Cabrol, *Dict. arch.*, s. v. (XIII, p. 1075).

Le croissant s'insère parfois entre deux signes en forme d'équerre (L ⅃) (fig. 51) qu'il importe de considérer de plus près (1), car ces signes se trouvent sur d'autres pierres, sans que la lunule y



Fig. 53. — Stèle de Moncorvo (cf. p. 233, n. 1).

figure (2), et une fois ils occupent les quatre angles d'un champ où est sculptée une couronne (3).

(1) Cf. notre liste monuments 12, 13, 20, 22. Il faut probablement y ajouter un monument de Csakbérenyi (comme le n° 20), où les signes L ⅃ apparaissent au-dessus de la tête de la morte placée dans un médaillon. Le croissant sculpté entre eux s'est probablement effacé. Cf. Hampel, *l. c.*, p. 299, fig. 9 ; Schober, p. 126, n° 275, fig. 143 ; Nagy, p. 8, note 15.

(2) Torök-Balint (Musée de Budapest), Schober, n° 125, fig. 58. Les signes ┌ ┐ occupent les coins supérieurs de la stèle.

(3) Gyuro (comitat de Feyer) « Les quatre signes rectangulaires se trouvent au-dessus du champ réservé à l'inscription, s'insérant dans les quatre coins de l'espace supérieur ».

Or, des monuments du Nord de l'Espagne et du Portugal nous montrent pareillement le croissant accosté de ces mêmes « équerres » (1). ou bien celles-ci, au nombre de deux (fig. 53) ou de quatre, sont jointes à d'autres signes astraux. D'autre part, on a relevé la présence de ces signes dessinant un angle droit, pareillement au nombre de deux ou de quatre, sur des pierres tombales de Lydie et de Phrygie (2).

Il est donc très probable qu'ils sont d'origine anatolique, ont été transportés par les soldats d'Asie Mineure en Pannonie, puis, de là, se sont propagés dans l'Espagne septentrionale, car les échanges de troupes entre les garnisons de ce pays et celles du Danube furent fréquents (3).

La signification de cet emblème reste incertaine. Jullian, avec cette ingéniosité qui distinguait son esprit, a voulu y reconnaître « les montants des portes du ciel » et Mahler a, de son côté, proposé la même explication (4). Schober (5), adoptant une suggestion qu'avaient faite, en l'écartant, Keil et von Premerstein, croit que ce sont les serrures de ces portes célestes, le trou de la serrure étant figuré ainsi, par une ouverture angulaire, sur les tombeaux phrygiens en forme de

au milieu duquel il y a une couronne. Les mêmes figures se répètent aux deux angles du tympan », Nagy, p. 9, note 16.

(1) Jullian, *Rev. études anc.*, XII, 1910, pl. II, n° 1 ; cf. Nagy, p. 11, note 28 ; Dewald, *Amer. journal of archeol.*, XXVI, 1922, fig. 4 et 5 ; Leite de Vasconcellos, *Religioes da Lusitania,* III, Lisbonne, 1913, pp. 407 ; 416 (fig. 191 a, 192 a) ; 417 (fig. 194 a). — Les équerres, des deux côtés d'un fleuron à six pétales, sans le croissant ; stèle de Moncorvo dans la Tarraconaise : Vasconcellos, p. 412, fig. 181 a = CIL, II, 6290 (notre fig. 53).

(2) Jos. Keil et A. von Premerstein, *Bericht über eine zweite Reise in Lydien* (Denkschriften der Akad. Wiss. Wien, LIV, 1911, p. 65, n° 135, fig. 30), a publié : *a*) une stèle d'Attaleia de 248 ap. J. C. Couronne entre deux équerres renversées, plus bas, miroir et peigne. — Ils rapprochent de cette stèle : *b*) Tutludja au nord de Gördis, *Bericht uber eine R. in Lydien* (Denkschr., LIII, 1908) n° 144. Disposition semblable — c) Dagh-Dere-Kjoï, *Bull. corr. hell.*, XI, 1887, p. 471, n°s 39 et 40. Quatre équerres dans les angles du champ. — Un exemple des équerres à Rome, *infra*, p. 252, n. 1, *a*.

(3) Ainsi la *legio VII Gemina*, levée en 68 en Espagne, fut transportée en Pannonie, et revint en 71 à l'emplacement de la ville de Léon, qui lui doit son nom.

(4) Jullian, *Revue études anc.*, XII, 1910, p. 89. « Je crois pouvoir supposer que ces signes ne sont autres que des montants ou des accessoires des portes du ciel. » Mahler, *Oriental. Literaturzeitung, l. c.* [p. 227, n. 2], les regarde de même comme « eine symbolische Darstellung des Himmelstores. »

(5) Schober, *op. cit.*, p. 218 s.

porte (1). Mais, si cette interprétation paraît convenir pour les pierres tumulaires où les « équerres » sont géminées — car les anciens parlent de deux portes du ciel — elle est inadmissible pour les monuments où ces emblèmes sont au nombre de quatre et occupent les angles du champ. De ces suggestions, on pourra retenir, sous bénéfice d'inventaire, l'idée d'une porte figurée soit par les deux coins inférieurs ou supérieurs, soit par ses quatre coins, la lune, nous l'avons vu dans la première partie, ayant été regardée dans l'Inde aussi bien que dans l'empire Romain comme la « porte du ciel » (2).

Espagne. — Nous venons d'invoquer les monuments de la péninsule ibérique. Nous ne pouvons les étudier avec autant de précision que ceux de la Gaule ou de la Pannonie. Pour l'Espagne romaine, nous ne disposons pas, d'un recueil comparable à celui d'Espérandieu. D'autre part, le croissant fait souvent partie d'une décoration compliquée où apparaissent d'autres emblèmes sidéraux, étoiles, rosaces, disques en hélice, et il faudrait, pour bien faire, considérer dans son ensemble toute cette ornementation (3). Nous nous bornerons ici à des observations très générales.

Des vers de Silius Italicus, nous apprennent que les Celtibères ne brûlaient pas les corps des guerriers morts dans les combats, mais, comme les mazdéens, les abandonnaient aux oiseaux de proie, et croyaient qu'ils montaient ainsi jusqu'au cieux (4). Il paraît certain que les tribus ibériques, comme les Gaulois, mettaient de quelque façon la lune en relation avec le sort des défunts (5). On trouve, en effet, le

(1) Cf. p. ex. notre *Catalogue des sculptures du Musée du Cinquantenaire*, 2e éd., n° 77.

(2) Porphyre, *De antro Nymph.*, 38 ; Firmicus Maternus, *Math.*, I, 8, 9 ; cf. *supra*, p. 178, n. 3 et p. 201, n. 1.

(3) Des études partielles ont été publiées par les archéologues hispaniques, Puig y Cadafalch, *Arquitectura romana a Catalunya*, Barcelone, 1909, p. 240 ss., et surtout par Leite de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, Lisbonne, 1913, t. III, p. 406 ss., fig. 176-210. — Cf. les remarques de Jullian, *Rev. études anc.*, XII, 1910, p. 89-92 et Brutails, *Ibid.*, p. 188-192. — Pour les représentations, cf. en outre l'*Inventaire des monuments sculptés de la péninsule ibérique*, publié par Lantier, *Bibl. de l'Ecole des Hautes Études hispaniques*, fasc. I, 1918, nos 135, 137, 144, 160 et pl. LV.

(4) Silius Italicus, *Pun.*, III, 242-4 : « His pugna cecidisse decus, corpusque cremari / tale nefas ; caelo credunt superisque referri, / impastus carpat si membra iacentia vultur. »

(5) Un croissant surmonté d'un cercle et de deux poissons et plus haut d'une rosace à huit pétales, figure sur une stèle de Barcelone portant une inscription ibérique : Hübner, *Monum. linguae ibericae*, p. 143 = Leite de Vasconcellos, p. 427, fig. 210 a =

croissant sur les tombeaux de diverses régions de l'Espagne, surtout de celles où la romanisation fut tardive, et les morts que nomment les épitaphes sont souvent de petites gens, portant des noms indigènes.

Dans la Tarraconaise, le signe lunaire se montre ainsi dans le chef lieu de Tarragone et plus au nord, sur la côte, à Barcino (*Barcelone*) (1). Un second groupe est formé de monuments trouvés dans les vallées de la Navarre, à Pompaelo (*Pampelune*) et dans les localités voisines (2). La lunule se rencontre sporadiquement sur le plateau de Castille à Segontia (*Siguenza*), à *Alcala de Henares* et, sur l'autre versant de la sierra Guadarrama, à Ségovie (3). Au contraire, elle fait presque complètement défaut dans le midi de l'Espagne. En Bétique, la partie la plus profondément romanisée des provinces hispaniques, c'est à peine si l'on peut citer une inscription de *La Toscana* à l'est de

Puig y Cadafalch, p. 243, fig. 300. — A Aeso, en Tarraconaise, une dédicace est faite *Lunae Augustae in honorem et memoriam Aemiliae Maternae* (CIL, II. 4458). Comme le note Leite de Vasconcellos (p. 453), la morte paraît avoir été identifiée avec la Lune. On rapprochera de la dédicace espagnole le CIL, VI, 10958 : « *D. M. sacrum Deanae et memoriae...* » où l'on voit l'effigie de la morte, armée de l'arc et accompagnée d'un chien (la pierre est au Louvre) ; cf. CIL, VI, 6826. Des formules analogues pour l'assimilation à une divinité sont citées par Brehlich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali,* Budapest, 1937, p. 73. Cf. *infra,* p. 242, n. 1). — Une trace d'un culte lunaire peut être reconnue aussi dans ce que raconte Strabon des Celtibères et de leurs voisins du Nord (III, 4, 16) : A la pleine lune, les familles dansaient toute la nuit devant les portes de leurs demeures en l'honneur d'une divinité anonyme. — Un érudit espagnol a pensé que les Celtibères croyaient que la lune était le séjour des défunts et a invoqué pour preuve que dans la langue basque, la lune se dit *illarqui,* qui veut dire lumière de mort (CIL, II, 5349). Mon ignorance du basque m'empêche d'apprécier la valeur de cet argument.

(1) Tarraco. Croissant ; au-dessus, trois étoiles : C. II, 4417. — Barcino. Croissant, au-dessus de D M : C. II, 6175 (cf. *supra,* p. 219).

(2) Pompaelo (Pampelune). Croissant surmonté d'une étoile à six rais, accosté de deux équerres. Le tout entre trois fleurons à six pétales disposés en triangle : Leite de Vasconcellos, p. 427, fig. 209 (notre fig. 54). — Carenses (*Carcastillo*). Fleuron à six pétales dans un cercle ; au-dessous, croissant, accosté de deux fleurons semblables plus petits : C. II, 2962 ; Leite de Vasconcellos, p. 427, fig. 208 a. — (*Santacara*). Lune au-dessous d'une tête de taureau : C. II, 2968. — *Gastiain.* Lune entre deux fleurons : C. II, 5827. — Lune sous l'épitaphe : C. II, 5828.

(3) Segontia (*Buenafuente* près de *Siguenza*). Croissant : C. II, 5790. — *Alcala de Henares.* Croissant au-dessus de D. M. : C. II, 5856. — Croissant : C. II, 5857. — Segovia. Croissant entre deux étoiles : C. II, 5778.

Cordoue (1). En revanche, on trouve fréquemment le signe lunaire dans l'ouest de la péninsule, à Émérita (*Merida*), le chef lieu de la Lusitanie, et à proximité des routes qui, de là, conduisaient vers le nord, d'une part à Norba, Caurium, Capera (2), de l'autre, à Turgalium, Caesarobriga, Augustobriga (3) et ailleurs encore dans le Portugal actuel (4).

Mais nulle part le croissant et les étoiles ne se répètent avec autant de fréquence que dans le Nord-Ouest de la péninsule, région qui resta longtemps occupée par les troupes (5), et ils se multiplient singulière-

(1) *La Toscana.* Croissant entre deux rosaces. Au-dessus, coupe : C. II, 5915.

(2) Emerita (*Merida*). Croissant : C. II, 572. — Norba (*Caceres*). Croissant ; au-dessous, étoile : C. II, 753. — (*Ibid.*) Étoile au-dessus de l'épitaphe, lune au-dessous : C. II, 751. — Environs de *Caceres* (*Ibahernando*). Croissant ; au-dessous l'inscription *Licinia M. f. Secunda,* etc. : Lantier, *op. cit.*, n° 135 et pl. LV, fig. 117. — (*Ibid.*) « A la partie supérieure demi-lune, à laquelle deux cercles sont rattachés par deux traits obliques, puis l'inscription *Norbana,* etc. : Lantier, n° 136 et pl. LV, fig. 118. — (*Aldehuela*) A la partie supérieure l'inscription, puis, gravée profondément, la pleine lune et, dans un rectangle, deux équerres : Lantier, n° 137 et pl. LV, fig. 119. — De plus à *Yecla la Vieja* : « Stèle funéraire décorée à la partie supérieure d'une rosace à six feuilles, inscrite dans un cercle, au-dessous, la demi-lune et un ornement linéaire : Lantier, *op. cit.*, n° 160 et pl. LXI, fig. 137. — Caurium (*Coria*). Lune seule : C. II, 764 ; 774 ; 796 ; 802 ; 803. — Lune avec étoile : C. II, 798. — Croissant inversé, plus bas cercle : C. II, 772. — « Demi-lune, du milieu de laquelle s'élance un rameau à six feuilles terminé par un petit gland, au-dessous l'inscription, *Boutira,* etc. » Lantier, *op. cit.*, n° 144. — Capera (*Caparra*). Lune : C. II, 818 et 849.

(3) Turgalium (*Trujillo*). Croissant ; au-dessus, globe : C. II, 632. — Grande lune : C. II, 684. — Caesarobriga (*Talaveira de la Reina*). Rosace, au-dessous deux palmes ; plus bas, croissant : C. II, 5315 = 905. — Augustobriga (*Talaveira la Vieja*) Croissant : C. II, 5349.

(4) Lamego (au sud du Douro). Lune dans le fronton ; au-dessous, trois personnages debout : C. II, 5255. — Leite de Vasconcellos, *op. cit.*, p. 408 ss., a publié plusieurs stèles avec le croissant trouvées en Lusitanie : *Bragance* : Croissant inversé, fig. 176. — *Cogula Trancoso* : Croissant ; au-dessous, rosace à six pétales : fig. 177 = notre fig. 56. — *Rio Tinto.* Croissant contenant une étoile, fig. 178 = notre fig. 55. — *Idanha a Velha* : Croissant surmonté de deux rosaces à six pétales. — *Villa Ponca d'Aguilar* : Croissant ; au-dessus, feuille de lierre : fig. 180 = *infra*, fig. 60. — *Picote Miranda do Douro* : Grande rosace en hélice ; au-dessous, deux petits croissants : fig. 190.

(5) Lucus Augusti (*Lugo*) : Soldat de la *leg. VII.* Croissant : C. II, 2583. — Asturica (*Astorga*). Procurateur d'Asturie et de Galice. Lune au-dessus de D. M. : C. II, 2643. — Iria Flavia (*El Padron*). Croissant ; C. II, 5629, 5631, 5632, 5636. Il est



Fig. 54. — Stèle de Pampelune.



Fig. 55. — Stèle de Rio-Tinto.



Fig. 56.
Stèle de Cogula-Troncoso



Fig. 57. — Musée de Léon.

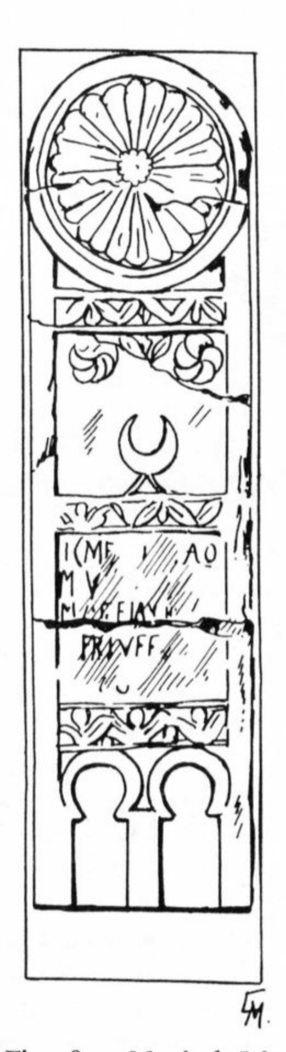


Fig. 58. — Musée de Léon.



Fig. 59. — Musée de Léon.

ment à Léon (1), qui doit son nom au camp de la *Legio VII Gemina*. L'armée, comme en Pannonie, a introduit ici des croyances orientales qui se sont superposées aux traditions indigènes. Transplantées d'Asie Mineure sur les bords du Danube, elles y ont donné des semences, qui, apportées ensuite dans les Asturies et la Galice, y ont pareillement fructifié.

Nous noterons encore que le croissant est parfois accompagné de



Fig. 60. — Stèle de Villa Ponca d'Aguilar.

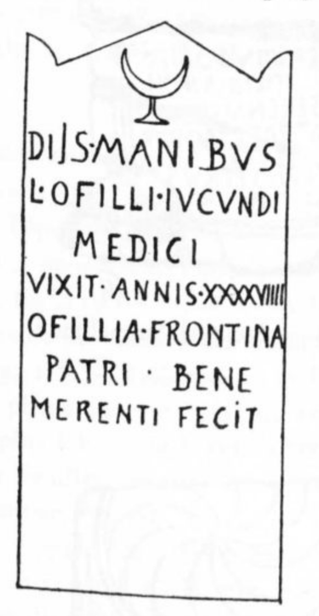


Fig. 61. — Épitaphe d'un médecin. Rome. Musée des Thermes.

à remarquer qu'Iria Flavia est une des très rares villes d'Espagne où ait été trouvée une inscription mithriaque (C. II, 5635).

(1) Legio VII Gemina (*Léon*). Croissant dans lequel est un M (*Manibus*) : C. II, 2696 = 5675 ; 5712 ; 5715 ; 5717 ; 5719. — De même, avec une palme de chaque côté : C. II, 5715. — Grande rosace, puis, sous d'autres ornements, rosace et croissant : C. II, 5682. — Noter que le croissant, accosté de deux étoiles, apparaît aussi au-dessus d'une dédicace à Diane : C. II, 2660 *a. b.* ; cf. 2634 et 2407 b ; et, accompagné de deux fleurons, au-dessus d'une dédicace à Mercure, le dieu psychopompe : C. II, 5678. — Des stèles du musée de Léon sont publiées par Jullian, *Rev. études anciennes*, XII, 1910, pl. II, nº 2 (= notre fig. 58) : Grande rosace ; croissant surmonté de deux disques à rais curvilignes. Le croissant repose « sur une sorte de trépied ou de chevalet » (cf. p. 221). — Pl. II, nº 3 (= notre fig. 59) : Grand disques à rais curvilignes ; au-dessous, croissant. — D'autres stèles provenant de Léon sont publiées par Brutails, *Ibid.*, pl. VI = C. II, 5700 (= notre fig. 57) : Disque à rayons curvilignes ; au-dessous, croissant entre deux feuilles de lierre et deux



Cliché Moscioni 21974

Cortège de funérailles. Bas-relief d'Aquila.

feuilles de lierre, gages de la survie de l'âme (figg. 57 & 60) (1), de palmes, insignes du triomphe sur la mort (2), ou de disques et d'étoiles comme sur les stèles de la Gaule ou du Danube (3). Comme en Gaule aussi le croissant est souvent rapproché de *D(is) M(anibus)* et même à Léon le M est plusieurs fois inséré dans sa concavité. Nous en avons vu la raison précédemment (p. 219). Enfin, ce n'est peut-être pas sans intention qu'on a gravé la lunule à côté d'inscriptions votives consacrées à certaines divinités, non seulement à Diane, à qui ce signe appartient en propre, mais à Mercure, le dieu conducteur des âmes, et à Hercule, le héros dont l'apothéose présage l'immortalité de ses imitateurs (p. 28) (4).

ITALIE. — Passons en Italie. Le monument le plus remarquable pour le sujet qui nous occupe est le bas-relief d'Amiternum, dans la Sabine (Pl. XIX), aujourd'hui au Musée d'Aquila (5). Il date de la fin de la République ou de l'époque d'Auguste et il nous montre un pompeux convoi funèbre, qu'ouvrent des joueurs de flûte et de cor, suivis de pleureuses et de la famille du mort. Celui-ci est étendu sur un lit de parade et derrière lui, pend une étoffe, qui représente probablement en perspective un baldaquin placé au-dessus de la couche mortuaire. Cette étoffe brodée est constellée d'étoiles et parmi elles s'incurve le croissant, allusion évidente à l'immortalité astrale réservée à ce notable d'Amiternum, dont l'un artiste local a prétendu éterniser les obsèques. Un tissu brodé d'étoiles est souvent, chez les anciens, une figuration du ciel (6).

équerres — et par Puyg y Cadafalch, *op. cit.*, p. 240, fig. 295 (au musée de Madrid, n° 16502) : Grand disque à rais curvilignes ; au-dessous, croissant entre deux feuilles de lierre. — *Ibid.*, p. 242, fig. 299 : Grande rosace ; au-dessous, croissant porté par un support ; plus bas deux ouvertures surmontées d'un arc outrepassé.

(1) Croissant et feuilles de lierre, cf. *supra*, p. 236, n. 4 et p. 238, n. 1. Pour leur signification, cf. *supra*, p. 220.

(2) Deux palmes à Caesarobriga, *supra*, p. 236, n. 3 et à Legio, *supra*, p. 238, n. 1. Cf. en Afrique, CIL, VIII, 20083 20233. — Pour leur signification, cf. *supra*, p. 220.

(3) Noter surtout à Tarragone et à Pampelune (p. 235, n. 1 et 2) le croissant surmonté de trois étoiles, cf. *supra*, p. 226.

(4) Diane et Mercure à Léon ; cf. *supra*, p. 238, note 1. Hercule à Uxama (*Osma*) : C. II, 2815.

(5) Bas-relief trouvé à Preturi, près d'Amiternum, cf. Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 2 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Funus », p. 1392, fig. 3361 ; Strong, *Apotheosis*, p. 175 et pl. XXIII.

(6) Cf. Eisler, *Weltennantel und Himmelszelt*, 1910, I, p. 39 s.

A Rome même, le croissant n'apparaît presque jamais sur les innombrables pierres tombales dont les inscriptions remplissent les gros volumes du *Corpus*. L'urne cinéraire que nous avons publiée (p. 223), où la mince faucille de la lune est unie à des étoiles et à des triangles, est unique en son genre. Nous avons noté au Musée des Thermes (1) l'épitaphe du médecin L. Ofillus Jucundus (fig. 61), qui est surmontée d'un croissant, porté, comme il arrive souvent (p. 222), sur un support (2). Le bas-relief funéraire d'un prétorien du IIIe siècle, conservé au Musée du Capitole (3) est vraiment l'exception qui confirme la règle (Pl. XX, 1), car le défunt était originaire de Dacie, province peuplée de colons venus de tout le monde romain, et où les cultes orientaux étaient très répandus (4). Ce soldat est représenté, debout, en grand costume militaire, et de chaque côté de sa tête, sur le champ du relief, sont sculptés, à gauche, le croissant, à droite, une étoile à quatre rayons, qui doit sans doute représenter le soleil. Sur la colonne qui se dresse du même côté — celle de gauche est malheureusement mutilée — l'on voit un aigle élevant dans son bec une couronne, l'oiseau solaire avec la couronne d'immortalité (5).

Toutefois, si les pierres tumulaires portant les signes astraux font presque entièrement défaut dans la capitale de l'Empire, certaines œuvres de la sculpture y révèlent, avec plus de clarté que ces emblèmes, quelle était dans les classes aisées — celles qui pouvaient s'offrir de tels monuments — la diffusion de la croyance à l'immortalité lunaire. Parmi les marbres provenant de la collection formée à Rome par le sculpteur danois Jerichau et qui sont conservés au Musée National de Copenhague (6), se trouve un bas-relief, qui paraît être resté inédit jusqu'ici malgré l'intérêt qu'il présente. Nous en donnons une repro-

(1) CIL, VI, 37547. Notre figure 61, d'après un dessin pris au Musée des Thermes.

(2) Le support apparaît aussi CIL, VI, 11498 (*infra*, p. 252, n. 1 *a*).

(3) CIL, VI, 2602. Saglio-Pottier, s. v. « Praetoriae cohortes », p. 638, fig. 5786 ; Stuart Jones, *Museo Capitolino* (Sala del Fauno, 30 a), p. 333, pl. 82.

(4) Sur l'introduction des cultes provinciaux parmi les prétoriens, cf. Durry, *Les cohortes prétoriennes*, 1938, p. 334 s.

(5) Cf. nos *Études syriennes*, p. 63 ss.

(6) Chr. Blinkenberg, *National Museum. Führer durch die Antikensammlung*, p. 187, no 32. Le bas-relief n'est pas reproduit dans l'article consacré à la collection Jérichau dans l'*American Art Review*, II, 1881, p. 7 ss. et paraît être resté inédit. Le revers porte l'inscription CIL, VI, 3407, épitaphe d'un soldat de la légion *II Parthica*, qui, au IIIe siècle, campait près d'Albano, où l'on a trouvé son cimetière. Ceci fournit une indication sur la provenance et sur la date du relief, réutilisé comme pierre tombale pour ce légionnaire.



1 - Bas-relief d'un prétorien originaire de Dacie.
Musée du Capitole.



Cliché Mus. Cop. Inédit

2 - Tombeau de deux enfants.
Buste d'une fillette dans un croissant avec sept étoiles.
Musée National de Copenhague.

duction (Pl. XX, 2) d'après une photographie que M. Chr. Blinkenberg a eu l'obligeance de nous faire parvenir. Ce morceau, d'un travail soigné, qui n'est pas postérieur au IIe siècle de notre ère, représente, comme on le voit, les bustes de deux enfants, un garçonnet et une fillette. Leur ressemblance physique permet de reconnaître en eux un frère et une sœur. Particularité singulière, l'effigie de la petite fille est posée sur un large croissant et entourée de sept étoiles, dont trois ont trouvé place sur le croissant même, et quatre dans le champ du relief. Dans son catalogue du Musée National, M. Blinkenberg en a déjà aperçu la signification « Le croissant et les étoiles font probablement allusion à la croyance que la lune est le séjour des défunts. » Sur les médailles commémoratives de consécration, la lunule, au milieu de sept étoiles, est un type monétaire traditionnel, qui remonte au règne d'Auguste (1). Sur d'autres pièces, les sept étoiles entourent la tête d'impératrices divinisées, qu'un aigle emporte vers le ciel (2). Le chiffre de sept a évidemment été choisi parce que ce nombre sacré est celui des planètes. C'est vers les sphères célestes que les nouveaux *divi* ou *divae* « reçus au milieu des astres », montent après leur apothéose. Il en est de même de l'enfant anonyme dont le marbre de Copenhague reproduit les traits.

On se demandera peut-être pourquoi cette enfant est ainsi déifiée par le sculpteur, tandis que son frère ne semble pas participer à ce sort privilégié. On pourrait supposer qu'au moment où le bas-relief a été sculpté, la fillette seule était morte et le garçon vivait encore. Mais la raison de cette différence de traitement est peut-être aussi que, dans la pensée de l'auteur du bas-relief, l'immortalité lunaire était conçue comme une identification de la défunte avec Sélènè, et que cette identification n'était concevable que pour une fille. Les pièces portant la légende *sideribus recepta* ont parfois, comme type monétaire, l'image de Diane, un croissant derrière les épaules, ou bien l'on y voit l'impératrice montée sur le bige de la Lune (3). Nous avons mentionné plus haut (p. 234, n. 5), une dédicace de Tarraconaise consacrée *Lunae*

(1) Croissant et sept étoiles, pièce frappée sous Auguste pour commémorer l'apothéose de César : Mattingly-Sydenham, I, p. 108, no 9 = Cohen 129. — Sous Hadrien pour Trajan divinisé : *Ibid.*, II, p. 434, no 730 = Cohen 507. — Avec la légende *Diva Faustina* : *Ibid.*, III, p. 169, no 1198 = Cohen 275, 276. — Faustine jeune, *Ibid.*, III, p. 273, no 750 = Cohen 83. — Légende, *Consecratio*, p. 350, no 1714 = Cohen 213.

(2) Monnaies de Sabine et de Faustine, Cohen, II², p. 427, no 185 ; cf. Strong, *Apotheosis*, 1915, p. 70, pl. IX, 2 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. *Apotheosis*, fig. 391, et nos *Études syriennes*, 1917, p. 87, n. 5.

(3) Mattingly-Sydenham, III, no 1715-1717 = Cohen 215-217, Faustine jeune.

Augustae en mémoire d'une morte, et d'autres preuves de l'assimilation de femmes héroïsées à cette déesse ont été recueillies (1). Un bas-relief d'Argos, conservé au British Museum, où l'on voit un buste de femme la tête surmontée d'un croissant, avec les sept planètes dans le champ et les douze signes du zodiaque sur le bord de la niche qui l'entoure (fig. 62), a été interprété comme une représentation de Sélènè (2) ou de la Vierge de Lumière gnostique (3), mais on peut se demander si, comme le bas-relief de Copenhague, celui-ci n'est pas funéraire plutôt que votif, et ne figure pas une morte assimilée à la Lune.



Fig. 62. — Bas-relief d'Argos. British Museum.

On pourrait être tenté de rapprocher encore du bas-relief danois une gemme du Musée de Berlin, où est gravée l'image d'un guerrier entre les Dioscures, tous trois debout sur un croissant, au-dessous duquel sont rangées les sept étoiles (p. 93, fig. 12). M. Chapouthier l'interprète comme l'apothéose d'un officier romain, qu'accompagnent les dieux sauveurs « et qui foule aux pieds sa nouvelle terre, la

(1) Sur l'identification des femmes à des déesses et en particulier à Diane, cf. B. Schröder, *Bonner Jahrbücher,* CVIII, 1902, p. 62, n. 2 ; Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit,* 1905, p. 282, qui en cite plusieurs exemples ; CIL, VI, 15594 et la note.

(2) *Catal. Brit. Mus.*, III, p. 231 ; Strong, *Apotheosis,* p. 283 et pl. XXVIII ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 489.

(3) Delatte, *Musée belge,* 1913, p. 321-337. Le marbre porte une inscription gnostique, mais elle paraît avoir été ajoutée après coup. L'observation de M. Delatte que le buste surmonté d'un croissant ne saurait représenter la lune, puisque celle-ci est une des sept planètes dessinées autour de lui, est logiquement exacte. Mais en fait, on voit sur les monnaies le croissant ou Diane associés aux sept étoiles (p. 241, n. 1 et 2 ; cf. p. 93, fig. 12), bien qu'ils s'identifient avec une de celles-ci. On figure la lune, et, à côté d'elle, l'ensemble planétaire dont elle fait partie, comme ailleurs (*supra,* p. 208), on voit à côté d'elle trois étoiles, qui symbolisent la triade Sîn, Shamash, Ishtar, bien que le dieu lunaire soit un de ses trois membres. Le Père Ronzevalle a parlé à ce propos de la « tautolo-





Cliché Giraudon, inédit

Cippe de Julia Victorina, morte à l'âge de dix ans.
Marbre provenant de Rome. Musée du Louvre.





Cippe de Julia Victorina au Musée du Louvre.
(Faces latérales).

lune. » (1) Mais c'est peut-être trop préciser, et l'ensemble du sujet figure probablement d'une façon plus générale, l'apothéose du personnage, peut-être un empereur.

Le plus remarquable, mais aussi le plus énigmatique des monuments romains que nous ayons à interpréter ici, est un beau cippe funéraire du Musée du Louvre, trouvé près du Latran (2) et qui, sans doute à cause de la difficulté qu'on éprouvait à l'expliquer, est demeuré inédit (3). Notre confrère M. Alfred Merlin a eu la grande obligeance d'en faire exécuter pour nous les photographies que reproduisent nos planches XXI et XXII. Sur la face principale, dans un encadrement de rinceaux, est sculpté le buste drapé d'une enfant, dont la chevelure bouclée est ramenée sur le front. Aux lobes des oreilles, sont fixés des bijoux globulaires, figurant probablement des perles. Sur le sommet de la tête, est posé un croissant semblable à celui que portent souvent les images de Sélènè (4). Les traits individuels du visage, nettement accusés, indiquent un portrait (5) et l'épitaphe gravée immédiatement sous le buste, nous apprend que c'est celui de Julia Victorina, « qui vécut dix ans et cinq mois », certainement — d'après la forme des caractères et le style de la sculpture — au Ier siècle de notre ère.

gie » de l'art oriental (p. 210, n. 3). — Nous nous occuperons plus loin du zodiaque entourant le buste des défunts. Cf. *infra*, p. 304, n. 5 et *supra*, 87, n. 1.

(1) Furtwängler, *Geschnittene Steine*, nº 2589 ; Chapouthier, *Les Dioscures au service d'une déesse*, 1935, p. 324, fig. 67. — Cf. Cohen, *Monnaies*, Pescennius Niger, nº 1.

(2) Louvre, Inv., 1443. — CIL, VI, 20727, trouvé « in hortis Campanae prope Lateranum » (H. 1 m 15 ; L. 0 m 63 ; Ep. 0 m 58) : « *Dis Manibus Iuliae Victorinae, quae vixit ann(os) X mens(es) V ; C. Iulius Saturninus et Lucilia Procula parentes filiae dulcissimae fecerunt* ».

(3) Le seul archéologue, à ma connaissance, qui se soit occupé de ce cippe romain, est Froehner, qui s'est étrangement trompé à son propos. Il a cru, je ne sais pourquoi, que l'enfant de la face antérieure était du sexe masculin « Le croissant dont il est coiffé, rappelle, dit-il, la lune mâle des peuples asiatiques. Au-dessous du buste, on lit une inscription qui n'a évidemment aucun rapport avec lui ». Mais les boucles d'oreilles que porte cette enfant de dix ans, indiquent suffisamment son sexe : c'est une fillette, et aucun indice ne permet de croire que l'inscription soit postérieure à la sculpture et ait été ajoutée après coup sur un monument réemployé. — Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit*, p. 282, se borne à mentionner brièvement ce cippe, parmi ceux où la morte est identifiée avec Diane ou Luna.

(4) Croissant sur la tête, cf. p. ex., en Gaule, p. 225, fig. 46 et *infra*, p. 245.

(5) Cf. le CIL, VI, 10958 (au Musée du Louvre) : « D. M. sacrum Deanae et memoriae Aeliae Proculae », où le portrait de la défunte porte les attributs de Diane.

Sur les deux faces latérales, s'élève le laurier d'Apollon, dieu solaire, et des oiseaux légers viennent en becqueter les baies.

La face postérieure est ornée, comme la face antérieure, d'un buste drapé dans un encadrement de rinceaux. C'est celui d'une femme d'un âge mûr, qui a pour parure les mêmes boucles d'oreille que l'enfant du côté opposé, mais sa chevelure à côtes est ceinte de la couronne à sept rayons du Soleil.

L'une des deux figures a sur la tête le croissant, l'autre la couronne radiée. L'auteur de cette association croyait manifestement à cette eschatologie luni-solaire dont nous avons exposé le développement dans la première partie de ce chapitre (p. 196 ss.). Elle enseignait, il suffira de le rappeler brièvement, que les âmes des justes, après avoir séjourné un temps déterminé sur la lune, où s'achevait leur purification, montaient vers le soleil, auteur de toute intelligence, qui les recueillait dans son sein.

On ne peut manquer d'être frappé de ce fait que quoique deux bustes soient sculptés sur la cippe, l'épitaphe ne mentionne qu'une seule morte, une enfant de dix ans. L'artiste a donné comme parure aux deux portraits exactement le même bijou, comme pour indiquer qu'il ne s'agissait que d'une seule et même personne. Peut-être doit-on songer, pour résoudre cette énigme, à une doctrine très répandue à l'époque impériale sur le sort réservé aux enfants morts en bas âge. Ces ἄωροι ne pouvaient être admis immédiatement dans le séjour des défunts, mais ils étaient obligés de mener une vie transitoire, jusqu'à l'âge qu'ils auraient atteint, s'ils n'avaient pas été enlevés prématurément (1). Ainsi s'accomplissait, malgré cet accident, la durée normale de leur existence, telle que l'avait fixée le destin. On peut se demander si l'auteur de notre monument romain, n'a pas conçu, comme s'achevant dans la lune, cette existence interrompue trop tôt ici-bas. L'enfant innocente décédée à dix ans, ira habiter cet astre, demeure des justes, puis, quand les temps seront révolus, parvenue à l'âge mûr, elle s'élèvera vers le soleil.

C'est probablement aussi par la croyance à une eschatologie luni-solaire que doit s'expliquer un fragment de bas-relief du Vatican, qui a déjà attiré l'attention de Gerhard (2). C'est un débris, malheureusement

(1) Tertullien, *De anima*, 55, 4 : « Donec reliquatio compleatur aetatum, quacum pervixissent, si non intempestive obissent ». Cf. sur cette croyance, Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 287 ss.

(2) Publié : Gerhard, *Antike Bildwerke*, pl. XCIII, 4 ; cf. *Prodromus*, I, 336 s. ; Amelung, *Cat. Vatik. Mus.*, Chiaramonti, I, p. 395, pl. 42, nº 130 (figure minuscule très indistincte); Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 371, 4, d'après Gerhard.

Cliché Mus. Vatic.

1 - Soleil recevant une âme de la Lune.
Musée du Vatican.



D'après Amelung

2 - Entre le Soleil et la Lune, enfants sur une charette à chèvres, repas élyséen.
Musée du Vatican.

très menu d'un couvercle de sarcophage. Au milieu, trône le dieu solaire, reconnaissable aux sept rayons qui entourent sa tête et au fouet qu'il tient de la main gauche. Il posait la droite, dont les doigts sont encore visibles, sur la tête d'un enfant nu, ailé, qui, en le regardant, place la main droite sur sa joue, la gauche sur ses genoux, comme s'il venait vers lui en suppliant. Une femme entièrement voilée, tenant de la main gauche un sceptre, appuie la droite sur le dos de l'enfant, comme si elle le poussait vers le soleil. Au-dessus de son front, l'insigne du croissant permet de reconnaître en elle avec certitude la Lune. A droite de ce groupe, le reste d'un génie, s'avançant rapidement, une massue à la main, avec son vêtement flottant derrière lui, paraît avoir



Fig. 63. — Couvercle d'un sarcophage de Sidon.

appartenu à une autre scène, aujourd'hui perdue. — L'enfant ailé semble bien être l'âme du défunt que la Lune amène au Soleil pour la lui confier (1).

La même croyance paraît avoir inspiré la composition du couvercle d'un sarcophage trouvé à Sidon (fig. 63), où l'on voit au milieu le buste du défunt, entre les guirlandes garnies d'*infulae,* qui, nouées, formeront la couronne d'immortalité. A gauche est étendu Apollon avec son griffon, à droite l'Artémis chasseresse avec son chien, et dans les angles, deux Muses sont couchées. Que représentent ici Apollon et Artémis, servant en quelque sorte de gardiens à celui dont ils encadrent l'effigie, sinon le Soleil et la Lune, les divinités que leurs prêtres disaient « être de quelque utilité au moribond ? » (2). Nous aurons à revenir

(1) Cette interprétation a déjà été proposée par Gerhard (cf. Gerhard-Platner, *Beschreibung der St. Rom.*, p. 47, n. 128) en se référant au mythe de Plutarque dans le *De facie lunae* (*supra,* p. 196 ss.). Amelung a repoussé cette explication en relevant les différences qui séparent la scène ici figurée du texte de Plutarque. Ceci est exact. Mais nous connaissons la croyance à une immortalité luni-solaire par d'autres témoignages que celui du philosophe de Chéronée, et elle paraît bien être celle qu'a voulu exprimer le sculpteur : le point essentiel en est le passage de l'âme de la lune au soleil, qui est ici représenté.

(2) Commodien, *Instr.*, I, 8 : « Sacerdotes (Solis et Lunae) numina qui dicunt aliquid morituro prodesse. »

sur ce sarcophage de Syrie et sa signification, lorsque nous nous occuperons des Muses (1).

La croyance à l'immortalité astrale était si répandue dans la Rome des empereurs qu'on aurait peut-être lieu d'être surpris que des représentations analogues à celles du bas-relief de Copenhague et du cippe du Louvre n'y soient pas plus nombreuses. Mais il est conforme à l'esprit de l'art funéraire sous l'Empire de préférer à la création d'un type nouveau, éveillant immédiatement l'idée qu'on veut communiquer, l'adaptation d'un ancien motif sculptural, suggérant la même idée sous le voile d'une allégorie.

Le mythe qu'on choisit le plus souvent pour rappeler l'action exercée par la Lune sur la destinée des âmes, fut celui d'Endymion, qui, suivant la fable, avait été aimé de Sélènè durant son sommeil. Une série nombreuse de sarcophages de plusieurs types différents nous montre le beau pâtre endormi au milieu de son troupeau et Sélènè descendant de son char et conduite vers lui par des Amours. Carl Robert qui, dans son grand recueil, a réuni tous les exemplaires connus de cette composition (2) et en a interprété tous les détails, remarque que les Romains paraissent avoir été les premiers à y recourir pour en orner leurs tombeaux (3). Pour expliquer cette prédilection, reprenant une idée déjà exprimée par Otto Jahn (4), il invoque un passage des Tusculanes : le sommeil d'Endymion qui, suivant une des formes de la légende, devait dormir toujours, sans se réveiller ni vieillir jamais, y est expliqué comme une image de la mort (5). Ce sommeil, favorisé de la présence amoureuse d'une divinité, représenterait le plus doux des repos après les tribulations de la vie (6). Mais, remarque Cicéron

(1) Cf. notre pl. XXXIV, 1, et *infra,* ch. IV, p. 316 ss.

(2) Robert, *Sarkophagrel.*, III, 1[re] partie, pl. XIII-XXIV et pp. 53-110. — Nous reproduisons, pl. XXIII, le sarcophage du Musée du Capitole (Robert, *op. cit.*, pl. XVI, n° 61 ; Photographie Anderson, 1766) et celui de la Glyptothèque Ny-Carslberg, qui provient d'Ostie (Robert, *op. cit.*, pl. XIV, n° 49 = Reinach, *Répertoire rel.*, II, 182, 1. Photographie Moscioni, 11342).

(3) *Ibid.*, p. 59.

(4) O. Jahn, *Archaölogische Beiträge,* 1847, p. 51 ss.

(5) Pseudo Apollod., *Bibl.*, I, 56 : Κοιμᾶσθαι διὰ παντὸς ἀθάνατος καὶ ἀγήρως μένων; cf. Cicér., *Tusc.*, I, 37, 92 : « Endymion si fabulas audire volumus, ut nescio quando in Latmo obdormivit ... Habes somnum imaginem mortis. » Cf. *De fin. bon.*, V, 20, 55 : « Ne si iucundissimis quidem nos somniis usuros putemus, Endymionis somnum nobis velimus dari, idque si accidat, mortis instar putemus. »

(6) O. Jahn, *l. c.* : « Dieser durch die liebende Nähe der Gottheit beseligte Schlaf, musste

lui-même, qu'importe à ce dormeur obstiné le baiser qu'il reçoit de Sélènè, s'il ne doit jamais s'en apercevoir ? Et pourquoi les sarcophages font-ils de cet amour de la déesse le sujet principal de la composition ? De plus, comment concilier cette explication simpliste avec le fait, souvent observé, que le visage du pâtre endormi, comme celui de son amante, sont des portraits et qu'ils figurent donc un couple de défunts (1). On a ainsi été amené à penser qu'Endymion réveillé par le baiser de Sélènè se serait lié pour toujours à elle, et que cette union, ainsi que le prouvent certains détails des sarcophages (2), était conçue comme le prototype du mariage éternel de deux époux dans une autre existence. Endymion serait l'homme que dans les heures nocturnes revoit en rêve sa femme défunte, et qui, un jour, ira la retrouver à jamais dans un autre monde (3). Les Pythagoriciens croyaient en effet que pendant le sommeil l'âme, libérée des entraves du corps, pouvait dans le monde des rêves converser avec les âmes des morts (4). Une satire de Varron, qui paraît s'inspirer de cette croyance, représentait l'âme d'Endymion endormi parcourant la ville pour lui rapporter tout ce qui s'y passait (5). Cette interprétation se rattacherait à l'idée, souvent exprimée par la philosophie, que la vie ici-bas n'est qu'un songe où l'âme, enfermée dans un corps, se nourrit d'illusion et de chimères, et que la mort est le réveil qui lui fait voir les réalités divines (6).

als das schönste allenverständliche Bild eines sanften und erquickenden Schlummers nach den Mühseligkeiten des Lebens erscheinen, wie auch das Altertum den Tod haüfig aufgefasst hat. »

(1) Cf. p. ex. *Notizie degli Scavi,* XI, 1936, p. 246.

(2) O. Jahn, *l. c.*, p. 56. Sur le sarcophage du cloître de S[t] Paul (Gerhard, *Antike Bildwerke,* 39 = Robert III, 1, pl. XXIII, n° 81 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 322), Sélènè se présente *nubentis habitu.* Sur un sarcophage provenant de Naples, Endymion endormi, à qui l'on a prêté le visage du mort, est entouré de deux Amours portant les torches de l'hyménée (Robert, III, 1, pl. XXV, n° 92 = Reinach, *Rép. rel.*, II, 530).

(3) Petersen, *Ann. Instituto,* XXXII, 1860, p. 365.

(4) Cf. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme,* Neuchatel, 1922, p. 31 ss. Nous reviendrons sur ce point *infra,* ch. v.

(5) Varron dans sa satire d'*Endymiones*, fr. 105, Bücheler (à la suite du Pétrone) : « Animum mitto speculatim tota urbe, ut quid facerent hommes, cum experrecti sint, me faceret certiorem. » Cf. Norden, *In Varronis saturas Menippeas* (dans *Fleckheisens Jahrb.*, Suppl., XVIII), 1892, p. 265.

(6) Cf. Platon, *Rép.*, VII, 534 C ; Philon, *De Iosepho,* 23, 130 (IV, p. 88 C.-W.) : Ὅσα περὶ τὸ σῶμα οὐκ ἐνύπνια ; Plotin, III, 6, 6, p. 310 A ; cf. Zeller, *Philos. Gr.*, V[4], p. 644, note 1.

Mais si l'on consulte les écrivains, on voit qu'on avait imaginé du mythe hellénique une interprétation plus subtile, qui s'inspirait de l'eschatologie lunaire du Portique, et nous pouvons entrevoir l'exégèse secrète que les « mystiques » donnaient de la légende suivant Servius (1), et qui peut-être était enseignée dans des mystères célébrés au mont Latmos, où cette légende était localisée (2). Cette interprétation était si connue que Tertullien la rappelle d'un mot, certain que son allusion sera comprise de tous. Se demandant où se rendent les âmes jusqu'au moment où la fin du monde actuel leur ouvrira les portes du ciel, « Dorment-elles dans l'air, comme le veut Arius ? », interroge l'apologiste, « ou bien autour de la lune avec les Endymion des Stoïciens ? » (3). La zone de la lune était donc pour ceux-ci la station intermédiaire où les âmes reposaient comme Endymion, attendant leur destinée finale. Plutarque nous fait pénétrer plus avant dans l'intelligence de ce symbolisme. Les vrais amoureux, selon lui, c'est-à-dire ceux qui ne s'attachent pas à la beauté corporelle, mais qu'enflamme le désir de la beauté intelligible et divine, s'envolent après leur mort à la suite d'Éros, saisis d'un délire sacré, et tournoient avec leur dieu dans les espaces supérieurs, jusqu'au moment où, étant revenus aux prairies de la lune et de Vénus — c'est-à-dire aux Champs Elysées qu'on situait dans ces astres (p. 184) — ils s'endorment pour renaître à une autre existence (4). Ailleurs, dans le mythe eschatologique

(1) Servius (cf. *infra*, p. 249, note 2).

(2) O. Rayet a rapporté d'Héraclée du Latmos au Musée du Louvre une inscription, malheureusement très mutilée, où après la mention du mythe d'Endymion, il est question d'une fête qu'on célébrait en son honneur. Le texte est publié avec des notes de Wilamowitz par Dain, *Inscr. du Louvre*, n° 60. — Sur l'antre sacré d'Endymion au mont Latmos, cf. Pausan, V, 1, 15 ; Strab., XIV, p. 630 C.

(3) Tertull., *De anima*, 55 : « Sed in aethere dormitio nostra cum puerariis Platonis, aut in aere cum Ario (cf. *supra*, p. 126, n. 6) aut circa lunam cum Endymionibus Stoïcorum ? » Cf. Lucien, *Icarom.*, 13, où Empédocle, transporté après sa mort dans la lune, jure par Endymion. Dans l'*Histoire Véritable*, où il parodie les idées pythagoriciennes sur la vie future, Lucien raconte (I, 11) qu'Endymion fut enlevé de la terre pendant son sommeil et transporté dans la lune, dont il devint roi.

(4) Plutarque, *Amatorius*, 20, p. 766 C : Ὁ ἀληθῶς ἐρωτικὸς ἐκεῖ γενόμενος... ἐπτέρωται καὶ κατωργίασται καὶ διατελεῖ περὶ τὸν αὐτοῦ θεὸν ἄνω χορεύων καὶ συμπεριπολῶν, ἄχρις οὗ πάλιν εἰς τοὺς Σελήνης καὶ Ἀφροδίτης λειμῶνας ἐλθὼν καὶ καταδαρθὼν ἑτέρας ἄρχηται γενέσεως — L'association de Vénus et de la lune trahit une origine orientale (cf. *supra*, p. 209). Himérius parlant du destin de son fils, mort jeune, se le représente (*Or.*, XXIII, 23) : « μετ' Ἔρωτος παίζων, μετ' Ὑμεναίου κωμάζων. On trouve souvent sur les sarcophages et aussi dans la crypte de la Porta Maggiore des Amours jouant avec un papillon, emblème bien



Cliché Anderson 1766

1 - Diane et Endymion. Sarcophage du Musée du Capitole.

D M
AVRELIO LVCAND
CRATVS CAES ET
SVLPICIA LASCIB
PARENTES FILIO
DVLCISSIMO

Cliché Moscioni

2 - Diane et Endymion. Sarcophage romain. Glyptothèque Ny-Carlsberg.

qu'il attribue à Démétrius de Tarse (1), le philosophe platonisant parle des âmes sujettes aux passions qui, semblables à Endymion, sont plongées dans une sorte de sommeil, et, revoyant en guise de songes les souvenirs de leur vie tumultueuse, sont poussées à rechercher une nouvelle incarnation, mais qui, elles aussi, après un long délai, sont recueillies par la lune.

Si l'on cherche à comprendre l'origine de ces imaginations, il semblera probable qu'on a transporté l'idée, dont nous parlions plus haut, que la vie corporelle de l'âme est un rêve et la mort un réveil, à cette autre existence que mènent au voisinage de la lune, avant leur purification complète, les âmes des justes, encore enveloppées d'un corps subtil, d'un εἴδωλον (p. 199). Elles aussi dorment encore et sont hantées par les songes que leur inspire leur existence terrestre, et leur réveil est l'instant où, complètement clarifiées, elles deviennent une pure raison (p. 196).

On voit ainsi comment la religiosité de la société romaine avait pu transformer le contenu d'un vieux conte érotique pour lui donner une portée morale. Les amours de Sélènè et d'Endymion symbolisaient l'attraction que la Lune exerçait sur les âmes qui, de leur côté, aspiraient à monter vers l'astre divin. Le sommeil qui avait saisi le berger du Latmos, était une mort passagère qui permettait à l'âme de renaître à une vie nouvelle. La subtilité des théologiens avait naturellement imaginé une explication plus ou moins ingénieuse des moindres détails de la légende : c'est ainsi que les blanches brebis que faisait paître Endymion, et que les bas-reliefs ne manquent pas de figurer auprès de lui (pl. XXIII), étaient, assurait-on, les étoiles du ciel (2). Les sarcophages font aussi

connu de l'âme, ou conduisant les barques qui mènent aux îles des Bienheureux, etc. Toutes ces représentations illustrent l'idée fondamentale de la théologie païenne que c'est l'amour des choses divines qui, égalant les hommes aux dieux, leur assure l'immortalité. Cf. Carcopino, *Basilique pythagoricienne*, p. 103.

(1) Plut., *De facie in orbe Lunae*, 30, p. 945 B : Τῶν δὲ φιλοτίμων (ψυχαὶ) καὶ πρακτικῶν, ἐρωτικῶν τε περὶ σώματα καὶ θυμοειδῶν, αἱ μὲν οἷον ἐν ὕπνῳ ταῖς τοῦ βίου μνημοσύναις ὀνείρασι χρώμεναι διαφέρονται, καθάπερ ἡ τοῦ Ἐνδυμίωνος. Comparer *Amatorius, l. c.* : Δυσόνειρα φαντασμάτια φιληδόνων καὶ φιλοσωμάτων ἀνδρῶν. Porphyre, *Sur le Styx* (dans Stobée, t. I, p. 423, Wachsm.), suggère que les supplices des Enfers que décrit la mythologie, sont en réalité des imaginations que provoquent dans l'âme les souvenirs de leur vie coupable : Φαντασίας λαμβάνειν τῶν δεινῶν ὅσα ἐν τῷ βίῳ δεδράκασιν καὶ κολάζεσθαι.

(2) Servius, *Georg.*, III, 391 : « Endymion amasse dicitur Lunam, qui spretus pavit pecora candidissima et sic eam in suos illexit amplexus ; cuius rei mystici volunt quandam secretam esse rationem, etc. » Cf. l'hymne des Naaséniens (Hippolyte, *Ref. Haeres.*, V, 9, p. 100, Wendland), où Attis est appelé ποιμὴν λευκῶν ἄστρων et Synesius, *Hymne 9*,

intervenir dans la scène représentée Aura, figurée comme une jeune femme ailée, soit qu'elle tienne ou guide l'attelage de Sélènè, soit qu'elle marche vivement en avant (1) : il ne paraît pas douteux que la présence de cette déesse aérienne s'explique ici par le rôle des Vents dans les spéculations sur le sort des âmes (p. 166). Ailleurs, un détail décèle l'action des doctrines astrologiques ; au-dessus du char de Sélènè, on voit encore un buste de la Lune, placé sous le signe du Cancer (2). La raison n'en est pas seulement que selon les « Chaldéens » ce signe du zodiaque était le domicile de l'astre nocturne, mais aussi qu'on le regardait comme une des deux portes du ciel, celle par laquelle en descendaient les âmes, qui y remontaient par celle du Capricorne (3). Une tradition différente, nous l'avons vu (p. 200), faisait de la lune la porte du ciel (4), et c'est ainsi que Visconti a expliqué que sur un bas-relief du Capitole le char de Sélènè soit placé devant un portail majestueux, orné de Victoires (5).

D'autres légendes pouvaient être substituées à celle d'Endymion pour exprimer les mêmes pensées. Telle l'histoire de Cléobis et de Biton, exemple fameux d'amour filial, à laquelle on ajouta une conclusion dans l'autre vie. Les deux jeunes gens, on s'en souviendra, avaient, à défaut d'attelage, traîné le char de leur mère Cydippe, prêtresse de Junon à Argos, jusqu'au temple de la déesse.

47, où Sélènè est dite ποιμὴν νυχίων θεῶν. — Les Naasséniens donnaient aussi une explication symbolique du mythe d'Endymion (*Ib.*, V, 1, 7) : Πᾶσα φύσις ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων ψυχῆς ὀρέγεται · καλοῦσι δὲ Ἀσσύριοι τὸ τοιοῦτον Ἄδωνιν ἢ Ἐνδυμίωνα (ἢ Ἄττιν)... Ἐὰν δὲ Σελήνη Ἐνδυμίωνος εἰς ἐπιθυμίαν ἔλθῃ καὶ ἔρωτα μορφῆς, ἡ τῶν ὑψηλοτέρων φύσις προσδεῖται καὶ ψυχῆς.

(1) Cf. Robert, *op. cit.*, p. 56 ss.

(2) Robert, nº 41, 61, 64, 65 ; cf. p. 56.

(3) Cancer, οἶκος de la lune, cf. Bouché-Leclercq, *Astrol. gr.*, p. 190 s. — Porte du ciel : Porphyre, *De antro Nymph.*, 22 ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 12, 1 ss. ; Proclus, *In Remp. Plat.*, II, 128, 26, Kroll. La source de ces passages est Numénius ; cf. Leemans, *Numenius van Apamea*, Gand, 1937, p. 147 s. — La « sphère barbare » des astrologues faisait « d'Endymion dormant » un astérisme. Dans la série des paranatellons donnée par Antiochus Ἐνδυμίων κοιμώμενος se lève avec la Balance ; cf. Boll, *Archiv für Religionsw.*, XX, 1921, p. 480, qui rappelle que suivant certains auteurs c'est dans la Balance qu'est situé l'Hadès céleste (*Sphaera*, p. 246 ss. ; cf. *supra*, p. 41). L'idée d'un sommeil des âmes dans l'Hadès aurait inspiré la catastérisme d'Endymion dormant.

(4) Cf. *supra*, p. 201, n. 1.

(5) Cf. O. Jahn, *l. c.*, p. 60, n. 27 d'après Visconti, *Museo Pio-Clem.*, IV, 118 ; Robert, III, 1, pl. 12-13, 40 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, 184, 3.



Cliché Alinari 12916

Histoire de Cléobis et Biton.
Bas-relief du Musée Archéologique de Venise.

Cydippe, émue de leur dévoûment, ayant prié celle-ci d'accorder à ses fils ce qu'il y a de meilleur pour les hommes, Cléobis et Biton s'endormirent d'un doux sommeil, dont ils ne se réveillèrent plus. Un bas-relief, souvent reproduit et commenté (1), du musée de Venise (Pl. XXIV), qui date du milieu du IIe siècle, nous montre en quatre tableaux, suivant l'interprétation la plus vraisemblable, d'abord Cydippe conduite vers le temple par ses fils qui, ici, ne se substituent pas aux bœufs, mais les aident à traîner le char — puis Cydippe, une torche à la main, prie devant le temple, tandis qu'à ses pieds dorment les deux jeunes gens — ensuite Cléobis et Biton accompagnent le bige de Séléné qui s'élève vers le ciel (2) — enfin la mère et ses enfants sont réunis dans l'au-delà. — Ici, comme dans le mythe d'Endymion, c'est le sommeil des deux héros qui a servi de prétexte à l'interprétation allégorique : ce sommeil devint l'oubli des maux terrestres, le Léthé que boivent les âmes en quittant la terre (3) suivant les théologiens. L'intervention de la Lune, qui ne figurait nullement dans le récit primitif, a pour unique raison la croyance à l'ascension vers cet astre des âmes, qui s'y réveillaient métamorphosées.

La sculpture funéraire de Rome prouve ainsi par diverses composi-

(1) Publié par Dütschke, *Arch. epigr. Mitt. Oesterr.*, VI, pl. II, p. 166 et mieux, *Zwei Kindersarkophage aus dem zweiten Jahrh. n. Chr.* (Jahresb. des Joachimthalschen Gymnasiums in Berlin), Halle, 1910 ; Robert, *Antike Sarkophagrel.*, III, 3, p. 531, n° 438. Cf. Deubner, *Römische Mitteil.*, XVII, 1912, p. 11 s. ; Sieveking, *Ibid.*, XXXVII, 1923, p. 2 ; L. Curtius, *Ibid.*, XL, 1925, Beil. XI ; G. Rodenwaldt, *Ibid.*, XLIII, 1928, p. 165-175 et pl. 23.

(2) Dütschke avait d'abord proposé cette explication ; il en suggéra ensuite une autre, et vit dans la figure en question Junon Lucine. C'est la première interprétation qui était la bonne ; cf. Deubner, *l. c.* — Robert, *Arch. Hermeneutik*, p. 409 s., que suit Sieveking, *l. c.*, a voulu reconnaître dans les quatre scènes du bas-relief les phases de la Nuit figurée par la femme qui y apparaît trois fois, tandis que les étoiles seraient personnifiées par les deux enfants. — 1° La Nuit s'avance sur son char traîné par des bœufs, conduite par les étoiles. — 2° La Nuit règne, les enfants couchés (étoiles) observent du haut du ciel, la terre. — 3° L'Aurore se lève, accompagnée des étoiles. — 4° Les étoiles retournent dans le sein de la Nuit. Mais cette exégèse brillante et fragile se heurte à ce fait, qu'ont constaté et revérifié Deubner et Rodenwaldt (*ll. cc.*), que les paupières des enfants étendus sont baissées et que, par conséquent, ils dorment. — M. Rodenwaldt a de plus établi définitivement que le bas-relief de Venise n'appartenait pas à un sarcophage, mais décorait quelque monument sépulcral.

(3) Plutarque, *De sera num. vindicta*, 565 E ; Kaibel, *Epigr. graeca*, 223, 3 : Ὕπνος ὁ λήθης. Cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 93. — Sur le sommeil de Cléobis et Biton, cf. *infra*, ch. V.

tions combien d'esprits y avaient adhéré à la doctrine pythagoricienne de l'immortalité lunaire ou luni-solaire. Mais ces œuvres artistiques n'expriment que la foi des familles opulentes qui pouvaient faire les frais de tels monuments. L'humble multitude des simples épitaphes peut seule nous révéler les sentiments de la foule des petites gens, et nous insisterons encore en terminant sur l'observation déjà faite (p. 240), que le croissant et les autres emblèmes astraux sont d'une rareté extrême sur les pierres tombales de la grande ville (1). Cette carence presque absolue ne permet pas de croire que leur diffusion dans certaines provinces latines soit due à une imitation de la capitale. Tout indique que de vieilles croyances indigènes des Celtes de Gaule et de Pannonie et des Celtibères d'Espagne ont favorisé la réception des symboles orientaux, qui, suivant les régions, ont été répandus soit par des transferts de troupes (p. 231, 238), soit par la propagation du culte phrygien (p. 220). Et cette conclusion est peut-être le résultat le plus notable des recherches exposées dans ce chapitre.

(1) Une vérification que nous avons voulu faire dans le *Corpus,* n'a fait que confirmer l'exactitude de cette constatation. C'est à peine si nous avons pu relever encore cinq ou six inscriptions qui sont accompagnées du croissant ou d'étoiles. Même si quelques-unes nous ont échappé, sur une trentaine de mille épitaphes recueillies à Rome la proportion est infime. Ces tombeaux sont manifestement ceux de provinciaux immigrés qui ont conservé dans leur nouvelle résidence les traditions de leur patrie. Nous avons noté :

a) C. VI, 11498. Croissant sur un socle (cf. p. 222) entre deux équerres, comme en Lydie, en Pannonie, en Espagne (p. 232). Les noms Alphénus, Hermogénès, sont grecs. Au-dessous de l'inscription, un épi entre deux coqs. Le coq est l'oiseau de Mèn (Roscher, s. v. col. 2762) et l'épi convient aussi à ce dieu de la fécondité.

b) C. VI, 17171. Croissant entre deux étoiles. Epitaphe d'un Ephésien.

c) C. VI, 26236. Fragment. Croissant dont les cornes étaient terminées par des boules (cf. p. 222). Dauphins.

d) C. VI, 25399. Au-dessus de l'épitaphe, une lyre et un volume (cf. *infra,* ch. IV, p. 299 s.). A gauche, un couteau ; de chaque côté, une étoile.

e) C. VI, 22908. Étoile entre D M (cf. *supra,* p. 218).

f) C. VI, 35070. De même entre D M, croix inscrite dans un cercle (cf. *supra,* p. 225, n. 1).

CHAPITRE IV

LES MUSES (1)

I. — LES MUSES ET L'IMMORTALITÉ.

L'immortalité dont ce chapitre s'occupera, n'est point celle qu'assurent, dans la mémoire des hommes, les poètes inspirés par les Muses aux héros dont ils célèbrent les vertus ; mais la valeur que les anciens ont attachés à cette immortalité terrestre, ne nous permet pas de la passer entièrement sous silence. Pour beaucoup d'entre eux, elle était la seule dont on pût, si l'on s'en rendait digne, être certain (2). Les perplexités où la raison se débattait, lorsque elle songeait à la survivance personnelle de l'âme, donnaient plus de prix à la perpétuité d'un renom dont l'obtention paraissait moins aléatoire. Même s'il ne doit subsister de nous qu'un peu de poussière, nous pourrons demeurer parmi les vivants

(1) Les idées développées dans ce chapitre ont été exposées d'abord dans une communication faite à l'Académie des Inscriptions en 1919 (*Comptes rendus*, p. 148). Depuis, le sujet a été approfondi et élargi dans deux directions différentes : M. Pierre Boyancé (*Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1937) a étudié le rôle purificateur et libérateur de la musique, tel que l'ont conçu les Grecs, et la valeur du culte des Muses dans la vie religieuse des écoles philosophiques. D'autre part, M. Henri Marrou (Μουσικὸς ἀνήρ. Thèse Univ. de Paris, Grenoble, 1937) a recueilli l'ensemble des monuments funéraires qui offrent des scènes se rapportant à la vie intellectuelle, et il a été amené à parler en détail de l'héroïsation des morts ayant servi les Muses. Ces deux volumes, très méritoires, traitent ainsi plusieurs questions qui nous occuperont ici et nous nous bornerons parfois à en mettre en lumière certains aspects, en renvoyant à MM. Boyancé et Marrou le lecteur qui désirerait des informations plus complètes.

(2) Cf. le développement caractéristique de Cic., *Tusc.* I, 14, 31 ss.

grâce à l'impression laissée par des qualités éminentes (1). On se souviendra de la conclusion élevée qui termine l'éloge d'Agricola : « *Si*, dit Tacite, il est un asile pour les Mânes des hommes vertueux, *si*, les grandes âmes ne s'éteignent pas avec le corps, repose en paix ». Mais à côté de cette hypothèse qu'il hasarde, l'historien exprime la conviction qu'Agricola recevra une autre récompense de ses mérites : tout ce que ses contemporains ont aimé et admiré dans son caractère, le fera vivre dans le souvenir des humains durant l'éternité des âges. L'on accorde la même importance relative à la réputation posthume de morts moins illustres. Un jeune garçon de douze ans avait participé, non sans honneur, au concours de poésie grecque de *l'agon Capitolinus,* en l'an 94. Ses parents firent graver sur sa tombe la pauvre pièce de vers qu'il y avait déclamée (2). De l'aurore à la nuit, les Muses occupaient l'esprit de ce poète obstiné (3) et si son épitaphe lui souhaite en quatre mots de se trouver dans les Champs Elysées, elle insiste surtout sur ses chants impérissables, que la main jalouse de Pluton ne peut emporter (4) ; elle célèbre la gloire, « qui atteint le ciel » de cet enfant prodige, être privilégié, qui ne pourra être confondu dans la foule anonyme des gens obscurs, voués à l'effacement définitif.

Ne pas tomber dans l'abîme de l'oubli semble être une récompense suffisante du génie. « La mort est redoutable pour ceux dont la vie s'éteint tout entière, non pour ceux dont la renommée ne peut périr » (5). Que la commémoration de nos mérites ne cesse point après le court délai de notre passage ici-bas, mais qu'elle se prolonge autant que durera la suite des générations futures, voilà le désir profond qui stimule la vertu et excite à l'effort. Dans le *Pro Archia*, où il célèbre les bienfaits produits par l'amour de la gloire, Cicéron, qui n'en était point exempt,

(1) C'est l'idée exprimée p. ex. dans une gracieuse épitaphe de Naples (CIG, 5819 = IG, XIV, 793 b ; Kaibel, *Epigr.* 560) : Εἰ καί σου κεύθει κάλλος νέον, ὦ Κλεοπάτρα, | τύμβος, καὶ φροῦδον σῶμα λέλογχε κόνις, | ἀλλ' ἀρετὰ βιοτᾶς αἰὲν ζωοῖσι μέτεστι | ψυχᾶς μανύουσ' εὐκλέα σωφροσύνην.

(2) Tombeau de Sulpicius Maximus à la Porta Salaria : IG, XIV, 2012 ; Kaibel, *Epigr.*, 618 ; CIL, VI, 33976; Dessau, 5177 ; *Realenc.*, s. v. « Sulpicius » n° 79 ; Marrou, *op. cit.*, p. 130, n° 151 et p. 206.

(3) Οὔτε γὰρ ἠοῦς | οὐκ ὄρφνης Μουσέων ἐκτὸς ἔθηκα φρένα.

(4) Εἴης χῶρον ἐς Ἠλύσιον, | ζωούσας ἔλιπες γὰρ ἀηδόνας, ἃς Ἀιδωνεὺς | οὐδέποθ' αἱρήσει τῇ φθονερῇ παλάμῃ.

(5) Cicéron, *Paradoxa Stoic.*, II, 18 : « Mors est terribilis iis quorum cum vita omnia extinguntur, non iis quorum laus emori non potest. »

remarque que même les philosophes, s'ils prétendent en démontrer la vanité, ont soin d'inscrire leurs noms sur leurs livres, et montrent ainsi le prix qu'ils y attachent, au moment même où ils en prèchent le mépris (1). Plus que de nos jours, l'espérance d'une notoriété durable, le souci de continuer à occuper ses semblables après son décès, la préoccupation d'être jugé favorablement par l'opinion publique, même posthume, étaient pour beaucoup d'esprits, une hantise secrète ou avouée qui dominait leur pensée et dictait leurs résolutions (2). Même ceux qui n'avaient joué qu'un rôle modeste dans la société et ne s'étaient fait connaître que d'un cercle restreint, cherchaient à perpétuer leur souvenir en se construisant de solides tombeaux à côté des routes les plus fréquentées, où une foule toujours renouvelées de passants devait, à la vue de leur sépulture, évoquer leur présence (3). Les épitaphes commencent souvent par la formule *Memoriae aeternae,* cette « Mémoire Éternelle », dont nous avons hérité, bien qu'elle n'ait plus, pour la plupart d'entre nous, qu'une signification très relative. Les pierres tombales, — elles y insistent — doivent conserver à la postérité au moins le nom de celui dont elles couvrent les cendres, et l'empêcher ainsi d'être anéanti tout entier (4). L'épigraphie abonde en fondations perpétuelles destinées à assurer le culte du tombeau, la célébration de fêtes, la distribution de dons, afin de faire durer à jamais un sentiment de gratitude envers celui qui les a instituées. Il n'est point de subterfuge qu'on n'ima-

(1) Cic., *Pro Archia,* 11, 26 : « Ipsi illi philosophi etiam illis libellis quos de contemnenda gloria scribunt, nomen suum inscribunt ; in eo ipso, in quo praedicationem nobilitatemque despiciunt, praedicari de se ac nominari volunt ». Cf. *Tuscul.*, I, 15, 34. — Le thème de la vanité de la gloire humaine dans l'immensité de l'espace et du temps est développé par Cicéron lui-même dans le *Songe de Scipion* (c. 6) et c'est un lieu commun de la philosophie depuis le *Protrepticos* d'Aristote ; cf. Boyancé, *Études sur le songe de Scipion,* Paris, 1936, p. 147 ss. Mais la fréquence même de ces considérations indique quelle valeur l'opinion commune attachait chez les anciens à la réputation qu'on laisserait après soi. Cf. Tertullien, *De testimonio animae,* 4 : « Omnibus fere ingenita est famae post mortem cupido... Quis non hodie memoriae post mortem frequentandae ita studet ut vel litteraturae operibus, vel simplici laude morum, vel ipsorum sepulchrorum ambitione nomen suum servet ? »

(2) Cf. *Afterlife,* p. 113 ss., p. 204 ss.

(3) Cf. Friedländer, *Sittengeschichte,* 10e éd. (Wissowa), t. III, p. 323.

(4) Bücheler, *Carm. epigr.*, 592 = CIL, VIII, 9098 : « Nomen viget in titulo clarum » ; Bücheler, 1207 : Terra tenet corpus, nomen lapis, atque animam aer. CIL, VI, 23083 : Nomen habet populus ; corporis hic tumulus. Cf. A. Brehlich, *Aspetto della morte nelle iscrizioni sepolcrali,* 1937, p. 71 s.

gine pour échapper au fatal *Debemur morti nos nostraque* d'Horace (1).

Et comme les vers des poètes de génie — *monumentum aere perennius* — échappent à la destruction mieux que les inscriptions funéraires et les sculptures des mausolées, les Muses seront les grandes dispensatrices de cette immortalité terrestre. Elles l'assurent d'abord à ceux-là mêmes qui les ont servies, qui ont été pour ainsi dire leurs prêtres (2), qu'en revanche elles ont aimés et dont elles ont inspiré les chants (3). Mais, par là même, elles l'accordent à tous ceux que ces poètes ont loués, car ils vivront aussi longtemps que les éloges inoubliables qui leur furent décernés.

Toutefois l'on a glissé de bonne heure de l'attente d'une survie dans la mémoires des hommes à celle d'une divinisation. Car suivant une doctrine fort ancienne en Grèce et que le stoïcisme répandit largement (4), certains êtres privilégiés, qui s'étaient distingués sur la terre par des mérites surhumains, devenaient après leur mort des héros. Comme autrefois Hercule, les Dioscures, Dionysos, types traditionnels des mortels jugés dignes de l'apothéose (5), ils allaient vivre dans la société des dieux. En un certain sens, on pouvait dire que les Muses, en révélant au monde les exploits de ces créatures d'élite, les avaient, comme dit Horace (6), « béatifiées au ciel ».

(1) Horace, *A. P.*, 63. Bien caractéristique est la réflexion : 'Αθάνατος γὰρ εἶναι δόξω, qu'insère une femme dans l'acte par lequel elle fait une libéralité d'huile au gymnase de Gythium en Laconie (Lebas, n° 243 a ; B. Laum, *Stiftungen,* 1914, II, n° 9, l. 55). — Cf. Arthur Nock, *Conversion,* 1933, p. 201.

(2) Cf. Marrou, p. 234.

(3) L'idée est courante. Elle a passé de la poésie antique à celle de la Renaissance. L'inscription de Sulpicius Maximus (p. 254, note 2) en fournit un exemple frappant. Je me bornerai à citer encore la belle épitaphe de Léonidas de Tarente (*Anthol. Pal.*, VII, 715) :

Πολλὸν ἀπ' 'Ιταλίης κεῖμαι χθονός, ἔκ τε Τάραντος
πατρῆς · τοῦτο δέ μοι πικρότερον θανάτου.
τοιοῦτος πλανίων ἄβιος βίος · ἀλλά με Μοῦσαι
ἔστερξαν, λυγρῶν δ' ἀντι μελιχρὸν ἔχω.
οὔνομα οὐκ ἤμυσε Λεωνίδου · αὐτά με δῶρα
κηρύσσει Μουσέων πάντας ἐπ' ἠελίους.

(4) Cf. Boyancé, *Songe de Scipion,* p. 144 ss. *Realenc.* s. v. « Heros », col. 1136 ss.

(5) Boyancé, *Muses,* p. 306, n. 2. Sur l'identification des morts avec les Dioscures, cf. *supra,* ch. I, p. 66 ; avec Héraklès et Dionysos, Apul., *Met.*, VIII, 7 ; Kaibel, *Epigr.* 705, Macchioro, *Simbolismo,* p. 125 [117]. Cf. *supra,* ch. III, p. 242, n. 1.

(6) Horace, *Odes* IV, 8, 25 ss.

Dignum laude virum Musa vetat mori.
Caelo Musa beat.

L'immortalité peut donc être à la fois terrestre et céleste et les deux notions sont si étroitement associées qu'il en résulte parfois quelque ambigüité. Un exemple fameux d'une telle incertitude est fourni par le péan d'Aristote à Aretè, composé en l'honneur d'Hermias, tyran d'Atarnée et qui valut à son auteur un procès d'impiété (1). Les Athéniens l'accusèrent d'avoir célébré un homme comme un dieu. En effet, après avoir rappelé les hauts faits qu'Aretè fit accomplir par Héraklès, les Dioscures, Achille et Ajax, le philosophe ajoutait que les Muses chanteraient, « comme immortel » Hermias, illustré lui aussi par ses actions. Mais les défenseurs d'Aristote objectèrent que celui-ci parlait du décès de son ami « privé des rayons du soleil » et que par conséquent il ne prétendait pas le vénérer comme une divinité, mais célébrer seulement la pérennité de sa gloire (2).

Nous restons encore dans la tradition hellénique de la divinisation des mortels privilégiés, lorsque nous voyons des femmes admises après leur mort dans la compagnie des Muses, qu'elles ont passionnément servies. De même que les mystes de Dionysos participent encore dans les Champs Elysées au cortège joyeux des bacchantes (3), de même aux poétesses ou musiciennes inspirées une place est réservée dans le chœur des Piérides (4). Nous verrons que les sculpteurs des sarcophages romains se sont emparés de cette idée et ont représenté dans

(1) Sur ce péan et le procès qu'il provoqua, cf. Boyancé, *Muses*, pp. 300-309.

(2) Aristote, dans Diehl, *Anthol. lyr. Graeca*, t. I, p. 101. Voici les vers relatifs à Hermias ·

Σᾶς ('Αρετᾶς) δ' ἕνεκεν φιλίου μορφᾶς καὶ 'Αταρνέος ἔντροφος
ἁλίου χήρωσεν αὐγάς ·
τοιγὰρ ἀοίδιμος ἔργοις ἀθάνατόν τέ μιν αὐδήσουσι Μοῦσαι,
Μναμοσύνας θύγατρες, Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι
φιλίας τε γέρας βεβαίου.

(3) Bücheler, *Carm. epigr.*, 1283 (= CIL, III, 686), 1109 (= VI, 21521). Cf. *infra*, p. 285.

(4) *Anthol. Pal.*, VII, 12 : Épitaphe composée pour Érinna :

Σὸς δ' ἐπέων, Ἤριννα, καλὸς πόνος οὔ σε γεγωνεῖ
φθίσθαι, ἔχειν δὲ χοροὺς ἄμμιγα Πιερίσιν.

Cf. Bücheler, 1109 = CIL, VI, 21521 : « Seu grege Pieridum gaudes seu Palladis arte | omnis caelicolum te chor[u]s exc[ipiet] ».

la compagnie des Muses le défunt qui leur a voué un culte sur la terre (1)

Mais l'action que l'on attribuait aux Muses sur la destinée des âmes avait, selon les philosophes, une autre source et une puissance supérieure à celle que pouvaient leur reconnaître les vieilles croyances de la Grèce. Les Pythagoriciens avaient enseigné à ne plus prendre au sens littéral les fictions des poètes, mais à leur donner une interprétation cosmique. On ne se figurait plus que les neuf vierges descendissent la nuit des sommets de l'Hélicon à travers les bocages sacrés en chantant les louanges des dieux, ni que, de leurs pieds légers, elles vinssent danser autour des sources limpides jaillissant de la montagne sainte. Le chœur mélodieux dont Apollon Musagète dirigeait les évolutions, avait pris une signification symbolique. De bonne heure on avait imaginé de ce mythe gracieux une explication savante.

Les Pythagoriciens, on le sait, crurent que les mouvements éternels des cieux faisaient vibrer l'éther selon leur vitesse différente et pro-
duisaient des accords musicaux que ne saisissait pas l'ouïe de la
généralité des hommes et que seuls ceux qui avaient atteint la
perfection pouvaient percevoir (2). Les Muses étaient, disait-on, les
musiciennes célestes qui produisaient cette harmonie des sphères. Pytha-
gore lui-même aurait déjà enseigné qu'elles étaient les voix du ciel des
étoiles fixes, des sept cercles planétaires et de l'« anti-terre » (ἀντίχθων)
qui, selon lui, tournaient autour du feu central de l'univers (3). Certai-
nement cette opinion était celle des Néo-Pythagoriciens de l'époque
alexandrine (4) ; seulement la cosmographie de cette période savante

(1) Cf. *infra*, deuxième partie, p. 292.

(2) Aristide Quintilien, III, 20 (p. 87, Jahn) : De même que les sourds sont insen-
sibles à la voix humaine, de même la plupart des hommes sont privés de l'audition
de l'harmonie céleste. Mais ceux qui ont atteint la perfection de la vertu et de la
science, peuvent contempler les figures des dieux sans être blessés par leur éclat, et aussi
ouïr les sons que produit l'univers ; ceux qui témoignent de zèle à s'instruire obtiennent
quelquefois la même faveur. — Pythagore devait nécessairement avoir eu le privilège
réservé aux sages parfaits ; cf. Boyancé, *Muses*, p. 133.

(3) Porphyre, *De vita Pythag.*, 31. Cf. Jamblique, *Vita Pyth.*, 45 : Τὸ σύνολον ἕνα
κα` τὸν αὐτὸν ἀεὶ χορὸν εἶναι τῶν Μουσῶν ... ἐπεδείκνυε δὲ αὐτὴν τὴν δύναμιν οὐ περὶ τὰ κάλλιστα
νοήματα μόνον ἀνήκειν, ἀλλὰ καὶ περὶ τὴν συμφωνίαν καὶ ἁρμονίαν τῶν ὄντων. Cf. Aristote,
Met., A, 5, p. 990 *a* 19 : Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. — Sur le culte qu'aurait
rendu Pythagore aux Muses, cf. Vitruve, IX, 7 ; Athénée, X, 418 e ; Philostrate, *V. Apoll.*,
c. 1 ; Boyancé, *Muses*, p. 236 ss.

(4) Un *terminus ante quem* est fourni par les allusions de Philon d'Alexandrie qui

ne permettant plus de croire à l'existence de l'« anti-terre », on logea la neuvième Muse, devenue disponible, entre le ciel et la terre (1). D'autres préférèrent la placer sur la terre elle-même (2) ou firent d'elle l'accord qui résultait des huit autres sons (3) ou bien encore ils la supprimèrent (p. 302).

Un mythe pythagoricien, que nous a transmis Philon d'Alexandrie (4), identifiait le chœur indivisible des Muses avec le Logos qui, d'une part tenant uni les cercles de l'univers, forme un ensemble harmonieux de leur diversité, et de l'autre, chante les merveilles de la création. Ainsi, les filles de la Mémoire enseignent aux hommes à célébrer par des hymnes sacrés et à expliquer par la puissance de la raison la beauté d'un monde divin. Et les cieux ont été accordés pour accompagner ces voix de leurs vibrations sonores (5).

Adaptant la tradition pythagoricienne à la doctrine qui faisait du soleil le moteur des autres astres et le foyer de l'intelligence cosmique (6), les théologiens assimilèrent au Logos l'Apollon Musagète. Celui-ci n'est autre, suivant eux, qu'Hélios qui, placé au milieu des sphères célestes, dirige le chœur planétaire des Muses et produit leur accord symphonique, assurant ainsi l'unité du monde (7).

parle de la πάμμουσος ἁρμονία des cieux (*De somniis,* I, 6, 35, t. III, p. 212, 25 C.-W.) et de la πάμμουσος χορεία des astres dans un passage où il cite les Χαλδαῖοι (*De congr. erud. gr.*, 10, § 51 ; III, p. 82, C.-W.). Ces textes éclairent le sens du mythe curieux rapporté dans le *De plantatione Noë*, 30, § 129 (II, p. 159, C.-W.), où les Muses elles-mêmes, filles de la Mémoire, sont désignées par la périphrase τὸ πάμμουσον γένος — Cf. *infra,* n. 4.

(1) Plut., *De anim. procr. in Tim.*, 32 (p. 1029 D) : Ὁ περὶ γῆς τόπος μετάξυ γῆς καὶ σελήνης. Cette Muse fait parvenir aux hommes l'harmonie des autres (Plut., *Quaest. conv.*, IX, 14, 7 ; p. 746 A ; cf. 745 A). Cf. *infra,* p. 302, n. 3.

(2) Martianus Capella, I, 28 : Thalie est la terre fleurie (θάλλειν).

(3) Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 3, 1 : Concinentiam quae confit ex omnibus ».

(4) Philon, *De plant. Noë*, 28, § 127 ss. (II, p. 156 C.-W.) ; cf. *Revue de philologie,* XLIII, 1919, p. 78.

(5) Philon, *De somniis,* I, 37 (I, p. 212, C.-W.) : Ὁ οὐρανὸς τὸ μουσικῆς ἀρχέτυπον ὄργανον ἄκρως ἡρμόσθαι δοκεῖ δι' οὐδὲν ἕτερον ἢ ἵνα οἱ ἐπὶ τιμῇ τοῦ τῶν ὅλων πατρὸς ᾀδόμενοι ὕμνοι μουσικῶς ἐπιψάλλωνται. — Le fragment attribué à Pindare (fr. 132, Bergk) où il est dit que ψυχαὶ εὐσεβῶν ἐπουράνιοι νάουσι μολπαῖς μάκαρα μέγαν ἀείδουσ' ἐν ὕμνοις, est apocryphe et appartient à une falsification judéo-alexandrine. Cf. l'éd. Puech. T. IV, p. 196.

(6) Cf. notre *Théologie solaire du paganisme* (Mém. sav. étr. Acad. Inscr., XII), Paris, 1909.

(7) L'idée qu'Apollon préside à la musique de l'univers est déjà celle de Platon, *Cratyle*, p. 405 c (Cf. Boyancé, *Muses,* p. 101). Mais son assimilation avec le soleil, maître

Ce système d'interprétation qui transforme les vierges de l'Hélicon en divinités des sphères célestes, maîtresses de l'harmonie universelle, eut à l'époque romaine un succès durable. On le voit admis au Ier siècle par les Stoïciens, car Cornutus le mentionne dans son manuel scolaire (1) ; au IIe, par les Platoniciens éclectiques, tels le moraliste Plutarque (2) ou le rhéteur Maxime de Tyr (3) ; au IIIe, les disciples de Plotin, comme Porphyre (4) et Amélius (5), lui restent fidèles et plus tard Proclus en fait mention fréquemment (6). Le

du monde, n'est pas antérieure à l'époque alexandrine. Elle est connue de Cornutus, 32 (p. 67, 11 s. Lang) et de Maxime de Tyr (XXXVII, 4 m - 5 b.) ; cf. Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 3, 3 : Apollinem ideo Μουσηγέτην vocant quasi ducem et principem orbium ceterorum, ut ipse Cicero refert, « dux et princeps et moderator luminum reliquorum, mens mundi et temperatio. » Cf. *Sat.*, I, 19, 15 : « Lyra Apollinis chordarum tot caelestium sphaerarum motus praestat intelligi, quibus solem moderatorem natura constituit. » Ausone, *Id.* 20 (p. 412. Piper) : « Mentis Apollineae vis has movet undique Musas ; in medio residens complectitur (= συνέχει) omnia Phoebus. » Hymne orphique, 34, 16, à Apollon : Σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις .... ἁρμονίῃ κεράσας παγκόσμιον ἀνδράσι μοῖραν. Proclus, *In Tim.*, II, 208, 9 Diehl : Μούσας οἱ παλαιοὶ καὶ Ἀπόλλωνα Μουσηγέτην ἐπέστησαν τῷ πάντι, τοῦ μὲν τὴν μίαν ἕνωσιν τῆς ὅλης ἁρμονίας χορηγοῦντος, τῶν δὲ τὴν διῃρημένην αὐτῆς πρόοδον συνεχουσῶν. Cf. *supra*, p. 258, n. 3. — Conformément aux doctrines pythagoriciennes, le Musagète, élevé au rang de Dieu suprême de la nature, sera la monade, l'*Un*, principe du Tout : Proclus (*In Cratyl.*, 176, p. 210, 25 ss., Pasquali ; *In Remp.*, II, p. 4, 11 ss., Kroll) expose comment la pluralité des Muses naît de cette unité. Cf. aussi Cornutus, c. 14 ; Aristide Quintilien, I, 3 (p. 3, Jahn) : Nicom., *Enchirid.* 3. — Lydus, *De mensib.*, II, 12 (p. 33, 12, Wünsch ; cf. 6, p. 22, 17) attribue expressément aux Pythagoriciens l'identification d'Apollon avec l'Un. — Les Latins dérivèrent *Solem* de *solus* (Cicér., *Nat. deorum.*, III, 21, 54 ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 20, 4 ; Lydus, *De mens.*, II, 4). — Sur les représentations de l'Apollon Musagète par la sculpture funéraire, cf. *infra*, p. 317.

(1) Cornutus, cf. *supra*, p. 259, note 7.

(2) Cf. *supra*, p. 259, note 1.

(3) Cf. *supra*, p. 259, note 7.

(4) Porphyre, Περὶ ἀγαλμάτων, fr. 7 (p. 12, 15, Bidez). Comparer l'oracle sur la mort de Plotin lui-même, transmis par Porphyre, *Vita Plotini*, 22 (p. 115, 25, Didot) : Μουσάων ἱερὸς χορός ... καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης.

(5) Lydus, *De mensib.*, IV, 85 (p. 135, Wünsch) : « Ὅτι ὁ Ἀμέλιος · Μοῦσαί εἰσι, φησι, αἱ τῶν σφαιρῶν ψυχαὶ αἱ τὰς τῶν ὅλων δυνάμεων καὶ οὐσιῶν ἐνεργείας, ὅσας εἰς τὸ πᾶν ἀφιᾶσιν ὁμοῦ καὶ εἰς μίαν συνάγουσι συμφωνίαν τὴν ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ τεταγμένην.

(6) Proclus, *ll. cc.*, p. 259, n. 7 ; cf. *In Tim.*, II, p. 210, 25 ; p. 234, 22 ; III, p. 214, 2, Diehl ; *In Remp.*, II, 239, 10, Kroll, et passim. — Cf. *infra*, p. 276, n. 2 ; 280, n. 1.

polémiste Arnobe tourne cette croyance en dérision (1) et le poète Ausone la rappelle par une allusion rapide (2), qui montre combien elle était populaire. Les Néo-Platoniciens la transmirent aux derniers exégètes du paganisme : Macrobe (3) et Martianus Capella (4) l'exposent doctement et ce vieux symbolisme fut ainsi propagé jusqu'au moyen-âge (5). Il devait être repris encore par les Platoniciens de la Renaissance (6).

Si l'on se rappelle la valeur eschatologique que les Pythagoriciens attribuaient à l'harmonie des sphères (7), on comprendra quelle relation

(1) Arnobe, III, 21 : « In caelo cantatur et psallitur : ut intervalla et numeros vocum conserant scitulae ac modulentur sorores. » Cf. III, 37 : « Hesiodus novem Musas prodit, dis caelum et sidera locupletans ».

(2) Ausone, *supra*, p. 259 [260], n. 7.

(3) Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 3, 2.

(4) Martianus Capella (I, 28) est le seul qui donne l'attribution des sphères à chacune des Muses : Uranie obtient celle des étoiles fixes ; Polymnie = Saturne ; Euterpe = Jupiter, planète « joviale » ; Érato = Mars, dieu amoureux ; Melpomène = le Soleil ; Terpsichore = Vénus, qui aime les danses ; Calliope = Mercure ; Clio = la Lune. Thalie, de θάλλειν, siège sur la terre fleurie.

(5) Pseudo Isid. de Séville, *De musica caelesti*, dans Migne, P. L., LXXXIII, col. 987 D ; Mythogr. Vatic., III, 19 ; Alain de l'Isle, cf. Piper, *Mythol. der christl. Kunst*, 1851, I, p. 269. — Dante a combiné les chants des anges avec l'harmonie des sphères, Purg., XXX, 93 : « Il cantar di quei che notan sempre / dietro alle note dei eterni giri ». — Le vieux Dupuis (*Origine de tous les cultes*, éd. an III, Rép., t. I, p. 27 ; cf. t. II, p. 153) a déjà supposé que les Muses « intelligences chantantes » placées dans les différents cieux, avaient eu pour successeurs les chœurs des anges, sans cesse occupés comme elles à célébrer la Divinité. Peut-être a-t-il raison. La transition a dû se faire alors par les gnostiques, qui assignaient un ange ou une classe d'anges à chaque sphère (Valentinien, dans Irénée, I, 5, 2 ; cf. CIG 2895 et le commentaire. Chez les Syriens : *Das Buch der Erkenntniss der Wahrheit*, V, 5, trad. Kayser (1893), p. 254. Cf. en général Piper, *Mythol. der christl. Kunst*, II, p. 207-210). — La description du ciel contenue dans l'*Ascension d'Isaïe*, qui paraît remonter au I[er] siècle de notre ère, nous montre, dans chacun des sept cercles superposés, les anges chantant les louanges du Très-Haut. — Dans son livre *Sur la prédication apostolique*, retrouvé récemment en arménien, St Irénée dit (dans *Texte und Unters.*, XXXI, 1907, p. 6) : « Die Welt ist von sieben Himmeln umgrenzt, in denen Mächte und Engel und Erzengel wohnen, indem sie Anbetungsdienst leisten Gott dem Allherrscher und dem Schöpfer von Allem, nicht als ob er das bedürfte, sondern damit auch sie nicht tatenlos und unnütz und segenlos seien ». — Cette idée offre une ressemblance curieuse avec le mythe de Philon (*supra*, p. 259).

(6) Marsile Ficin, *De immort. anim. sive de theol. Platon.*, IV, chap. 1.

(7) Delatte, *Études sur la litt. pythag.*, 1915, p. 262 ss., cf. Boyancé, *Songe de Scipion*, p. 104 ss.

ils pouvaient établir entre les Muses et la vie future. La musique terrestre nous fait entendre un écho affaibli de ces suaves modulations que l'oreille du commun des mortel est impuissante à saisir, mais qui éveille en eux le souvenir exaltant de leur audition dans une vie antérieure. Purifiant leurs âmes, elle leur inspire un amour passionné des choses divines ; elle les arrache à la terre au point de leur faire oublier le manger et le boire, et elle élève leurs désirs vers les cieux étoilés, où ils parviendront quand ils se seront libérés de leur enveloppe d'argile (1). Parmi tous les instruments, la lyre à sept cordes, construite à l'imitation des cercles planétaires, est le plus apte à rappeler aux humains le concert éternel de la grande symphonie cosmique (2). Ceux qui cultivent l'art musical se fraient un chemin parmi les astres vers le séjour des Bienheureux, aussi sûrement que les plus puissants génies (3). Et le chœur des chanteuses divines exhorte l'âme qui s'élève à accomplir cette ascension (4), ou bien chacune d'elles la salue à son passage, tandis qu'elle monte de ciel en ciel (5). Dans le morceau où il parle de l'assimilation des Muses aux sphères et d'Apollon au soleil (6), Macrobe ajoute cette remarque historiquement absurde, mais caractéristique : « Les institutions de nombreux peuples et pays commandent d'accompagner les morts jusqu'à leur sépulture en chantant : cet usage se fonde sur la croyance que les âmes, en quittant les corps, retournent à l'origine du charme musical, c'est-à-dire au ciel. »

Mais les Muses ne sont pas seulement les cantatrices ou musiciennes des cercles étoilés, productrices de l'harmonie de l'âme comme de celle des cieux. Elles président, nous l'avons déjà indiqué (p. 259) à toute l'activité intellectuelle. Le mot μουσική ne s'applique pas à la seule

(1) Cf. Platon (*Phèdre,* 259 C) et les passages de Philon, cités dans l'Introduction, p. 19, note 1.

(2) Cf. *supra,* p. 18, n. 4 et *infra,* les Additions.

(3) Cicéron, *Songe de Scip.*, V, 2 = *De Republica,* V, 18 : « Quod docti homines nervis imitati atque cantibus aperuerunt sibi reditum in hunc locum (les sphères), sicut alii qui praestantibus ingeniis in vita humana divina studia coluerunt ». Cf. Macrobe, *Somn.*, II, 3, 1 ss. ; Jamblique, *V. Pyth.*, 66 s. — Cf. *infra,* p. 300, n. 1.

(4) Philostrate, *V. Apoll.*, VIII, 31. Cf. l'oracle sur la mort de Plotin, *l. c.* (*infra,* p. 280, n. 1) ; Boyancé, *Muses,* p. 290.

(5) Comme le font les neuf Muses, lorsque la Philologie divinisée monte au ciel dans Martianus Capella, II, 117. — Selon le *Poimandres,* I, 26, l'âme traverse les sept sphères planétaires en se dépouillant de ses passions et joint sa voix à celle τῶν δυνάμεων ὑπὲρ τὴν ὀγδοαδικὴν φύσιν οὐσῶν φωνῇ τινι ἡδείᾳ ὑμνουσῶν τὸν θεόν.

(6) Cf. *supra,* p. 259, n. 7.

musique avec la poésie et la danse, mais comprend l'ensemble des sciences, sur lesquelles les neuf sœurs étendent pareillement leur patronage, les mathématiques et l'astronomie aussi bien que la philosophie (1). Or, c'est une idée souvent développée par les anciens que la possession du vrai savoir assure à l'homme le bonheur d'outre-tombe. A l'origine de cette conception, comme de plusieurs autres, devenues plus tard des lieux communs de la philosophie, nous trouvons encore les Pythagoriciens.

M. Boyancé (2) a montré que Pythagore reçut après sa mort, à Crotone et à Métaponte un culte lié à celui d'Apollon et des Muses et comment, en rendant au Maître des honneurs divins, ses disciples transformèrent l'idée même de l'héroïsation qui, de mythique et sociale, devint mystique et morale. Elle n'est plus obtenue pour des services rendus à la cité ou à l'humanité, mais à cause d'une dignité éminente de l'esprit. A ceux qui, comme Héraklès, ont mérité l'apothéose par des travaux accomplis avec une énergie indomptable, se joindront désormais les sages (σοφοί), qui se sont instruits dans les disciplines cultivées par la secte, et dont les esprits s'élèveront après leur mort vers l'éther lumineux. Cette double catégorie de bienheureux est indiquée déjà dans un fragment de Pindare sur la métempsychose, qui est manifestement d'inspiration pythagoricienne. De ces âmes à qui Proserpine a remis la peine de leur antique souillure et qu'elle fait remonter à la lumière du soleil, naîtront avec les rois illustres, « des individus puissants par leur force ou *très grands par leur sagesse,* et pour le reste des temps ils seront invoqués par les hommes comme des héros purs » (3).

Pythagore lui-même, dit la tradition, n'osant prétendre au titre de sage, se proclama « ami de la sagesse » et créa ainsi le mot φιλοσοφία, appelé à une si brillante fortune (4) ; mais ses disciples ne firent pas

(1) Cf. Marrou, p. 234 ss.

(2) Boyancé, *Muses,* p. 233 ss.

(3) Pindare, fr. 133, Schroeder = Ad. 21, Puech : 'Εκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοί καὶ σθένει κραιπνοί, σοφίᾳ τε μέγιστοι | ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον | ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται. Cf. Delatte, *Litt. pythagoricienne,* p. 275 ; Boyancé, *Muses,* p. 247. Sur la divinisation des philosophes et des rois, cf. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum* dans *Neue Jahrbücher für Wissensch.*, II, 1926, p. 633 ss. On a rapproché de ces vers de Pindare les fragments d'Empédocle (146, 147 Diels) où, parmi les purs, destinés à être divinisés et à devenir les commensaux des dieux, le philosophe, à côté des princes, des prophètes, des chantres, nomme aussi les médecins.

(4) Diog. Laërce, *Prooem.*, 12 ; Cicér., *Tuscul.*, V, 3, 8 ss.

preuve d'autant de modestie et ils se donnèrent volontiers comme les possesseurs de la véritable σοφία (1). Ils continuèrent à enseigner que les esprits d'élite qui s'étaient perfectionnés en s'adonnant aux études et aux arts, comme ceux qui avaient conservé une pureté incorruptible, s'envolaient vers les dieux, dont les rapprochait l'identité de leur nature divine (2).

Nous avons montré ailleurs que dès avant Aristoxène, qui fut le disciple d'Aristote, les Pythagoriciens avaient pris contact avec les Mages et s'étaient intéressés à leurs doctrines (3). Or, ces Mages aussi se regardaient comme les sages (σοφοί) par excellence, au point que les deux mots furent employés comme synonymes (4). Sans doute la sagesse sacrée que les prêtres de Zoroastre prétendaient posséder comme le prophète lui-même, devait-elle les conduire à cette vie éternelle dans la lumière infinie que la religion perse faisait espérer au mazdéen pieux. Cet ensemble de conceptions est si proche de celles du pythagorisme qu'on peut se demander si celui-ci ne les a pas empruntées à l'Orient avec la croyance à l'immortalité astrale (5).

La doctrine de l'ascension des « sages » vers le ciel devait se maintenir dans l'école, avec celle de la métempsychose, jusqu'à la fin

(1) Épitaphe de Philadelphie en Lydie (Brinkmann, *Rheinisches Museum*, LXVI, 1911, p. 620 [commentée *infra*, ch. v]) : Οὐ γενόμαν Σάμιος κεῖνος ὁ Πυθαγόρας | ἀλλ' ἐφύην σοφίῃ. Le παλαιὸς λόγος ὑπὸ σοφῶν εὑρεθείς de Philon, *De plant.*, 127, est un mythe pythagoricien, cf. *supra*, p. 259, n. 4. Voir aussi l'inscr. citée *supra*, p. 55, n. 2 : « Dogmata Pythagorae sensusque meavi sophorum », et celle qui est reproduite Introduction, p. 33 note : Σοφίης ἐτυπώσαο δόξαν. Justin (*Dialogue avec Tryphon*, II, 4), en quête de la vérité, s'adresse à un Pythagoricien, qui s'enorgueillissait de sa sagesse (πολὺ ἐπὶ τῇ σοφίᾳ φρονῶν). Cf. *supra*, p. 67, n. 5, fin.

(2) Lactance, *Divin. Inst.*, III, 18, 19 : « Tullius in Consolatione ... nec enim omnibus, inquit, idem illi sapientes arbitrati sunt eundem cursum in caelum patere nam vitiis et sceleribus contaminatos deprimi in tenebras atque in caeno iacere docuerunt, castos autem animos, puros, integros, incorruptos, *bonis etiam studiis atque artibus expolitos*, levi quodam et facili lapsu ad deos, id est ad naturam similem sui, pervolare. » — La mention du bourbier (*caenum*) où sont plongés les méchants, prouve que les *sapientes* nommés ici sont les Pythagoriciens, comme l'a vu Norden, *Aeneis Buch*, VI, p. 35, note 4. Cf. *supra*, p. 50, n. 1. De même dans le passage du *Songe de Scipion*, cité *supra*, p. 262, n. 3, Cicéron associe la musique et les études, qui divinisent pareillement et ouvrent le chemin du ciel. Souvent sur les sarcophages, une musicienne et un lecteur, tenant un livre, se font pendant, cf. *infra*, p. 299 s.

(3) Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 33, p. 37.

(4) *Ibid.*, I, p. 93.

(5) Cf. ce qui est dit des Chaldéens dans notre *Mysticisme astral*, p. 279.

de l'antiquité. Elle est résumée avec une netteté remarquable dans un passage où St Augustin, qui doit utiliser quelque commentaire philosophique de l'*Énéide* (1), combat la conception païenne d'une survie limitée. Suivant cette eschatologie, les sages (*sapientes*), montant vers l'astre auquel ils sont apparentés, s'y reposent un certain temps, mais ensuite, oublieux de leur ancienne misère et cédant au désir de posséder un corps, ils retournent au labeur et aux soucis des mortels ; au contraire, ceux qui ont mené une vie insensée, se réincarnent aussitôt après le décès dans les corps qu'ils ont mérités, soit d'hommes, soit d'animaux (2). Cette théorie est parvenue à St Augustin teintée de platonisme, et même de stoïcisme (3), mais le fond en est incontestablement pythagoricien.

La conception pythagoricienne devait être approfondie et amplifiée par Platon. Personne dans l'antiquité n'a enseigné avec une conviction plus communicative la divinisation de l'âme par l'étude des sciences. Il suffira de laisser parler le grand idéaliste pour être édifié sur sa pensée. Celui qui s'abandonne aux passions, dit-il dans le *Timée* (90 B), n'engendre que des réflexions mortelles et par suite devient mortel lui-même, autant qu'il est possible de l'être. « Mais celui qui s'est

(1) Cf. Norden, *op. cit.*, p. 35, n. 5.

(2) Augustin (*Civ. Dei.*, XIII, 19), après avoir cité l'*Énéide*, VI, 750, continue : « Quod Virgilius ex Platonico dogmate dixisse laudatur. Ita quippe animas mortalium nec in suis corporibus semper esse posse existimat, sed mortis necessitate dissolvi, nec sine corpore durare perpetuo, sed alternantibus vicibus indesinenter vivos ex mortuis et ex vivis mortuos fieri putat ; ut a ceteris hominibus hoc videantur differre *sapientes*, quod post mortem ferantur ad sidera, ut aliquanto diutius in astro sibi congruo quisque requiescat, atque inde rursus miseriae pristinae oblitus, et cupiditate habendi corporis victus, redeat ad labores aerumnasque mortalium ; illi vero, qui *stultam* duxerint vitam, ad corpora suis meritis debita sive hominum sive bestiarum de proximo revolvantur ». Cf. XXII, 27 : « Plato dixit sine corporibus animas in aeternum esse non posse. Ideo enim dixit etiam *sapientium* animas, post quamlibet longum tempus, tamen ad corpora redituras. Porphyrius autem... » etc. Cf. aussi X, 30 ; XIII, 19, où la *sapientia* est de même opposée à la *stultitia* (cf. Bidez, *Vie de Porphyre*, p. 41, fr. 11, 5) et *Sermo* 260 (P. L. XXVIII, col. 1132, 38 [cité *infra*, ch. v, à propos du repos des morts].

(3) *In astro sibi congruo* traduit le Timée 42 b : Εἰς τὴν τοῦ συννόμου οἴκησιν ἄστρου. Cf. Proclus, *Hymne aux Muses*, ποτὶ σύννομον ἄστρον (*infra*, p. 276, n. 2). Pour l'amour du corps qui saisit l'âme, cf. *Phédon* 81 B et *supra*, p. 21, n. 7. Le sage pythagoricien s'est combiné avec le sage stoïcien ; cf. Tertullien, *De anima*, 54 : « Apud Arium in aerem sublimantur animae sapientes. — Cf. Diels, *Doxogr.*, p. 471, 10 ss. et *supra*, ch. II, p. 126, note 6.

donné à l'amour de la science et à la recherche de la vérité, et qui y consacre le principal effort de ses facultés n'a, de toute nécessité, s'il saisit le vrai, que des pensées immortelles et divines, et dans la mesure où la nature humaine est capable de participer à l'immortalité, celle-ci lui appartiendra pleinement, car cultivant toujours le divin et accordant tous ses soins au démon qui habite dans son sein, il atteindra au bonheur suprême. » Les sujets qui doivent l'occuper, sont avant tout, les révolutions et l'harmonie de l'univers. En s'attachant à les comprendre, son âme deviendra semblable à l'objet de sa contemplation, « il parviendra à la vie la meilleure que les dieux ont proposée aux hommes pour le temps présent et pour l'avenir ».

La même idée que la passion pour la connaissance des astres conduit à la félicité dans ce monde et dans l'autre, est développée dans l'*Épinomis,* qui, si peut-être elle n'est pas de Platon, est incontestablement platonicienne (1) :

« Lorsque l'homme aperçoit l'harmonie du ciel et l'ordre immuable de ses révolutions, il est d'abord rempli de joie et frappé d'admiration, ensuite naît en lui la passion d'apprendre tout ce qu'il est possible à sa nature mortelle de savoir, persuadé qu'ainsi il mènera l'existence la meilleure et la plus heureuse et qu'après sa mort il ira dans les lieux qui conviennent à la vertu. Alors véritablement et réellement initié, pure raison participant à la sagesse unique, il passera le reste du temps dans la contemplation de ce qu'il y a de plus beau parmi les choses visibles. (2) »

On pourrait multiplier les citations (3). Mais il serait oiseux de nous étendre ici sur une doctrine qui a été maintes fois exposée (4). Si on la considère au point de vue strictement philosophique, on dira que l'application à la science, l'exercice de la pensée pure détachent l'âme du corps, la libèrent de la sujétion de ses organes et en la faisant vivre dans le monde des idées, l'acheminent vers une immortalité spirituelle. Mais si l'on veut donner à cette théorie une forme religieuse, on se sou-

(1) Nous pouvons négliger ici la question controversée de l'authenticité de l'*Épinomis,* qui n'a guère d'intérêt pour notre sujet. Sur l'origine orientale de la religion astrale admise par l'*Épinomis,* cf. Ed. des Places, *Mélanges Cumont,* Bruxelles, 1936, p. 136 ss. ; Bignone, *L'Aristotele perduto,* 1936, p. 346.

(2) *Epinomis,* 896 C, cf. 992 B. Noter p. 990 B : Σοφώτατον τὸν ἀληθῶς ἀστρόνομον εἶναι.

(3) P. ex. *Phédon* 64 E-65 A ; 67 C-D.

(4) En dernier lieu, dans le beau livre du Père Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* Paris, 1936.

viendra que l'Académie fondée par Platon est un thiase des Muses (1), qui président à son activité parce qu'elles sont les patronnes de la philosophie, les maîtresses de toute sapience. Déesses célestes, elles récompenseront le μουσικὸς ἀνήρ, qui s'est voué à elles, en le faisant participer à leur vie immortelle, comme les divinités des mystères le font pour les initiés (2). La comparaison de l'enseignement de la philosophie à l'initiation religieuse est courante depuis Platon. Ses sectateurs mirent en parallèle les actes successifs de la purification et de la révélation avec les progrès de la vertu et de l'instruction chez le sage, l'époptie étant assimilée à la vision la plus haute des choses divines (3). Cette assimilation traditionnelle nous aide à comprendre comment les philosophes prétendirent se substituer au clergé comme dispensateurs de l'immortalité (4) et pourquoi les Muses devinrent les révélatrices d'un savoir conduisant vers Dieu.

La doctrine platonicienne de l'immortalité, obtenue comme récompense de la sagesse, eut un vaste retentissement en dehors d'Athènes et de l'Académie (5). La poésie funéraire nous atteste sa diffusion croissante. Elle s'en inspire d'abord dans les épitaphes composées par ou pour des philosophes, puis l'applique, dès l'époque hellénistique, à d'autres défunts, s'ils se sont distingués par quelque culture.

C'est à un philosophe, Arideikès, fils d'Eumoireus et disciple d'Arcésilas, qu'est dédiée une épitaphe métrique trouvée à Rhodes et qui date des dernières décades du IIIe siècle (6). A l'occasion de sa mort, on

(1) Boyancé, *Muses*, p. 261.

(2) Les anciens ont voulu expliquer de la sorte le nom même des « Muses », cf. Helladius chez Photius, 279 (p. 530 b, 88, Bekker) : Ὅτι τὴν Μοῦσαν οἱ μὲν ἐτυμολογοῦσιν καὶ ἀπὸ τοῦ μυοῦσάν τινα εἶναι· ἡ γὰρ μουσικὴ παίδευσις οὐδὲν μυστηρίων διαφέρει.

(3) Platon, *Phédon*, 69 D ; cf. Théon de Smyrne, p. 14, Hiller. Hermias, *In Phaedr.*, 250 B (p 178, éd. Couvreur) ; Olympiodore, *In Phaedon.* 165 (p. 121, 3 ss. Norvin).

(4) Cf. *Afterlife*, p. 58 s. et *infra*, p. 285 s.

(5) Aristote, au début de sa carrière resta à cet égard sous l'influence de Platon : il admettait en particulier la doctrine des âmes astrales, qu'il abandonna plus tard. Cf. Bignone, *L'Aristotele perduto*, 1936, II, p. 354 et la préface, p. XIII, note.

(6) Publiée par Hiller von Gärtringen, *Bull. corr. hell.*, 1912, p. 230 ; cf. *Hermes*, LIV, 1919, p. 106 ss. ; Boyancé, *Muses*, p. 278 ss. en a donné un ample commentaire :

Οὔ τί σε νώνυμνον κρύπτεν τόδε Δωρίδος αἴης
σῆμα περὶ τραφερὴν θηκάμενον σπίλαδα,
Εὐμοιρέω Ἀρίδεικες· ἀποφθιμένοιο δὲ σεῖο
μείλια καὶ πελάνους ἐμ πυρὶ βαλλόμεθα
ἀζόμενοι Μούσαις, τὸν ἀοίδιμον αἵ σε τιθηναῖς
χερσὶ Πλατωνείους θρέψαν ὑπ' ἀτραπίτους.

offrira le plus pur des sacrifices : on jettera dans la flamme de l'autel des offrandes et des gâteaux, pour honorer les Muses, car elles ont été les nourricières de son âme (1), et lui ont donné les aliments spirituels qui l'ont détachée de la matière (2) ; elles l'ont guidé dans les « sentiers platoniciens » (3), dans la voie qui mène à la félicité céleste.

L'héroïsation ou divinisation des sectateurs plus ou moins fidèles de Platon se maintient à l'époque romaine. L'un d'eux, un certain Épiphane, qui fonda une secte gnostique, avait obtenu dans l'île de Céphallénie un temple avec un Μουσεῖον et le premier de chaque mois, on lui offrait des sacrifices solennels (4).

Cratès de Thèbes, le disciple de Diogène le Cynique, a composé un distique, qui élève une protestation contre la fameuse épitaphe attribuée à Sardanapale : « Tout ce que je possède encore, ce sont mes mangeailles, mes beuveries, les jeux que m'ont appris les Amours (5) ». Cratès, lui, affirme que l'âme, après avoir abandonné tous les biens de cette terre avec son corps, qu'a consumé la flamme du bûcher, se rend dans l'Hadès, transformée par ses études, ses méditations et le noble enseignement des Muses (6) :

Ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔμαθον καὶ ἐφρόντισα καὶ μετὰ Μουσῶν
σεμν' ἐδάην · τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια τῦφος ἔμαρψεν.

Le sort de Cratès dans l'au-delà dépendra uniquement de l'instruction qui a élevé son esprit : c'est là une notion purement platonicienne, clairement exprimée dans le *Phédon* (7).

(1) Boyancé a rapproché l'*Hymne Orphique* aux Muses, LXXI, 4 ss. : Πάσης παιδείης ἀρετὴν γεννῶσαι ἄμεμπτον, | θρέπτειραι ψυχῆς, διανοίης ὀρθοδότειραι.

(2) Sur cette τροφή, cf. *infra*, note 7.

(3) Hiller a noté que la métaphore d'un sentier que l'on suit, est souvent usitée pour la culture de l'esprit : Kaibel, *Epigr.* 878 ; (Rhodes, Ialysos) *Athen. Mitt.*, XX, 1895, p. 228, 2 ; *Anthol. Pal.*, IX, 540. Boyancé en rapproche aussi le *Phédon*, 66 B.

(4) Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2 (p. 184, Stählin) ; cf. Boyancé, *Muses*, p. 291-293.

(5) *Anthol. Pal.*, VII, 325 : Τόσσ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγόν τε καὶ ἔπιον καὶ μετ' Ἐρώτων | τέρπν' ἐδάην · τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται. Nous avons dit quelques mots de cette épitaphe hédonique, dans l'*Antiquité classique*, 1940 [la guerre a retardé la distribution du numéro].

(6) *Anthol. Pal.*, VII, 326 : Κράτητος Θηβαίου. Diogène Laërce, VII, 86 ; Plut., *Mor.*, 546 A, attribuent de même ces vers à Cratès.

(7) Cf. Platon, *Phédon*, 107 d : Οὐ μὲν ἀλλὸ ἔχουσα εἰς Ἅιδου ἡ ψυχὴ ἔρχεται, πλὴν τῆς παιδείας καὶ τῆς τροφῆς, ἃ δὴ καὶ μέγιστα λέγεται ὠφελεῖν καὶ βλάπτειν τὸν τελευτήσαντα εὐθὺς ἐν ἀρχῇ τῆς ἐκεῖσε πορείας. Cf. *Phédon*, 81 d ; *Gorgias*, 523 c ; 524 d ; *Republ.*, III, 401 d.

Callimaque, qui ailleurs affiche un scepticisme total pour les fables des Enfers (1), sait que Timarque, qui a traité de l'âme et de la vie future, y vivra en compagnie des ombres pieuses (2). C'est là, dira-t-on, le jeu d'esprit d'un littérateur. Mais voici qu'en Égypte, à Hermopolis, vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère, un pèlerin, venu faire ses dévotions au tombeau de Pétosiris, grand prêtre de Thôt, à qui l'on sacrifiait comme à un héros, griffonne sur une colonne de la façade le graffite (3) :

Πετόσειριν αὐδῶ τὸν κατὰ χθονὸς νέκυν,
νῦν ἐν θεοῖσι κείμενον · μετὰ σοφῶν σοφός

Quittant son cadavre enfoui dans la terre, Pétosiris participe au festin des dieux (4), sage accueilli avec les autres sages divinisés. On notera que ce n'est pas sa piété, mais son savoir qui a valu à ce prélat son sort bienheureux (5).

Pour l'association des Muses au culte des héros pendant la période alexandrine, on songe naturellement à un document capital, souvent reproduit et commenté (6), le testament d'Epictéta, trouvé dans l'île

(1) *Epigr.*, 13. Cf. *supra*, p. 36.

(2) *Epigr.*, 10 : Ἦν δίζῃ Τίμαρχον ἐν Ἄιδος, ὄφρα πύθηαι | ἤ τι περὶ ψυχῆς ἢ πάλι πῶς ἔσεαι, | δίζησθαι φυλῆς Πτολεμαΐδος, υἱέα πατρός | Παυσανίου · δήεις δ' αὐτὸν ἐν εὐσεβέων. Sur le χῶρος εὐσεβῶν, cf. *supra*, p. 50, n. 1. Ce Timarque est peut-être le Cynique dont parle Diogène, VII, 15.

(3) Lefebvre, *Monuments Piot*, XXV, 1921, p. 226 ; *Le tombeau de Pétosiris*, Le Caire, 1924, t. I, p. 24. — Lefebvre rapproche de ces vers, pour l'opposition du cadavre et de l'âme, ce que dit le Pseudo-Apulée, *Asclepius*, c. 37 : « Iacet mundanus homo, id est corpus, reliquus enim vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae, remeavit in caelum. » Des formules analogues sont fréquentes dans l'épigraphie funéraire latine. Ainsi CIL, VI, 2160, 9663 : « In hoc tumulo iacet corpus exanimus (*sic*), cuius spiritus inter deos receptus est. » Cf. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscriz. sepolcrali* (Dissertationes Pannonicae, I, 7), Budapest, 1927, p. 81.

(4) C'est le sens du mot κείμενον. L'idée est fréquemment exprimée. Cf. Horace, *Odes*, III, 3, 35 ; Virg., *Ég.*, IV, 63, avec les commentaires. Nous reviendrons sur ce festin céleste, p. 293 et au ch. v.

(5) Sur la « philosophie » attribuée aux prêtres égyptiens, cf. notre *Égypte des astrologues*, pp. 122 s., 152 s. Spiegelberg a conjecturé, non sans vraisemblance, que ce Pétosiris, revêtu à Hermopolis des plus hautes fonctions sacerdotales, était le ἱερεύς, dont on avait fait, au IIe siècle, l'auteur de livres célèbres d'astrologie.

(6) IG, XII, 3, no 330 ; Dareste-Haussoullier-Reinach, *Recueil des inscr. juridiques*, II, p. 78 ss. ; Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs* (Mém. Acad. Inscr., XLII), 1918, p. 155 ss. ; S. Ricci, *Monumenti dei Lincei*, II, p. 69 ss. ; Boyancé, *Muses*, p. 330 ss.

de Théra et qui date de l'an 200 environ avant notre ère. Il fonde un sanctuaire des Muses, dont les images y figuraient, comme plus tard on les sculptera sur les sarcophages (1), et il institue un collège chargé de rendre un culte à ces déesses en même temps qu'aux deux fils et au mari héroïsés d'Épictéta. Mais s'il nous fournit des indications précieuses sur l'organisation de ce collège et le rituel des fêtes, il ne nous apprend rien sur l'idée qu'on se faisait du sort réservé aux défunts, ni sur le motif religieux de leur réunion avec les Muses (2). Cependant, il est probable que la famille d'Épictéta riche en biens de la terre, l'était aussi en biens de l'intelligence et en honorant les Muses près de sa sépulture, elle a voulu rappeler l'amour que ses membres avaient porté durant leur vie à ces douces maîtresses, car cet amour les rendait dignes d'être élevés après leur mort au rang de héros immortels.

Parmi les témoignages qui traduisent avant l'époque romaine la conviction platonicienne que le travail de la pensée, la possession de la σοφία sont des gages d'immortalité, le plus évocateur est celui de l'*Axiochos*, dans la description que fait des délices des Champs Élysées cette

(1) Boyancé, *Muses*, p. 331, n. 1.

(2) On a voulu trouver ici la preuve que les Muses, déesses funèbres, auraient été très anciennement regardées en Grèce comme des protectrices de la mort. Mais les indices qu'on a pu recueillir d'une pareille conception sont bien incertains. Le texte le plus probant serait *Odyss.*, XXIV, 60 : Les Muses exécutent un chant alterné auprès du cadavre d'Achille ; mais, comme l'ont vu les commentateurs anciens (Eustathe), le poète a substitué ici le chœur de ces déesses mineures, comme cantatrices divines, aux chanteuses de thrènes. On a aussi allégué l'association qui est parfois établie entre les Muses et les Moires, mais c'est une assimilation littéraire de date relativement récente (Plut., *Quaest. conviv.*, IX, 14, p. 745 A ; Philostr., *Imag.*, 11, 8, 5) ; cf. *infra*, p. 289. M. Boyancé (p. 334 s., 347) a nié avec raison ce caractère chthonien et funéraire des Muses. On pourrait plutôt se demander, si pendant la période alexandrine, où la foi en l'immortalité était faible dans les classes cultivées, les filles de Mnémosyne n'ont pas été adorées parfois à côté des sépultures, simplement parce qu'elles perpétuaient la mémoire des défunts et protégeaient les survivants, qui célébraient un culte en l'honneur de leurs morts. — Boyancé (p. 344 s.) rapproche du testament d'Epictéta l'épitaphe métrique (Kaibel, *Epigr.*, 751) du tombeau du héros Antigonos, fils de Démétrius Poliorcète. Elle invite le passant, si les Muses lui ont départi quelque talent, à leur offrir les prémices de ses chants. — M. Boyancé a reconnu aussi la vraie signification d'une inscription d'Égine (IG, IV, 53 = Kaibel, 271), mentionnant des statues des Muses, qui se dressaient auprès des platanes et des eaux vives d'un témenos consacré à la mémoire d'Ampélius. On ne trouve aucune allusion dans ces textes à une héroïsation obtenue grâce au culte des Muses.

œuvrette apocryphe du Ier siècle avant notre ère (1). Dans les prés émaillés de fleurs, elle imagine des conversations de philosophes, des représentations théâtrales de poètes, des chœurs de danse, des auditions musicales, des festins accompagnés de chants (2). On voit que tous les serviteurs des Muses, qu'ils aient cultivé la science ou les arts, se retrouvent dans l'air lumineux de ce paradis délectable.

La rapide diffusion du stoïcisme dont les conquêtes se multiplient depuis le IIIe siècle, devait apporter à ces idées un soutien puissant. Zénon et son école, on le sait, divisaient le genre humain en sages et en insensés, dont ils accusaient l'opposition radicale, en exaltant et glorifiant les premiers. Le σοφός est pour eux, un être parfait, seul libre, seul instruit, seul pieux (3). Sa félicité égale celle de Zeus, dont elle ne diffère que par la durée (4). Il est déjà un dieu sur la terre (5), et si l'âme est immortelle, son esprit doit participer après sa mort à cette vie bienheureuse qui est le privilège des divinités célestes (6).

Quelle fut, dans cette doctrine eschatologique, la part de la Grèce et celle de l'Orient, il est difficile actuellement de le discerner. Mais il est certain que sous une influence étrangère, les pensées qu'avait déjà exprimées l'*Épinomis* sur l'étude des astres et la vie future, furent développées à la fin de la période hellénistique. Une théologie mystique, qui donnait une valeur éminente à l'astronomie, regardée comme la reine des sciences, fit alors irruption dans la philosophie (7). Elle faisait probablement partie de cet ensemble d'idées à la fois savantes et religieuses qui accompagnèrent, à partir du deuxième siècle, la diffusion

(1) Cf. *supra,* ch. I, p. 49.

(2) *Axiochos,* 371 C. Description des Champs Elysées : Παντοῖοι δε λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκούσματα, συμπόσιά τε εὐμελῆ. Sur ces festins, cf. *infra,* ch. V.

(3) Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, IV 3, p. 248 ss.; Bréhier, *Chrysippe,* 1910, p. 213, 218 ss.

(4) Senèque, *Prov.*, I, 5.

(5) Cic., *De divin.*, II, 129 : « Stoici negant quemquam nisi sapientem divinum esse posse ». Cf. *Fragm. Stoic.*, 606, 607 (t. III, p. 157, Arnim; cf. t. II, p. 315) et notre *Égypte des astrologues,* p. 26, n. 3. — Cf. aussi les passages de Philon cités plus bas, p. 274.

(6) *Stoic. fr.*, 811 (t. II, p. 223) : Κλεάνθης πάσας τὰς ψυχὰς ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως. Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σοφῶν μόνον. Fr. 814 : « Stoici sapientium animas in superis mansionibus collocant ». Cf. *supra*, p. 265, note 3, sur la combinaison du sage stoïcien et du sage pythagoricien.

(7) Je me permets de renvoyer à mon article sur le *Mysticisme astral* (Bulletin de l'Académie de Belgique, 1909, p. 256-286). L'on y trouvera réunis de nombreux passages où ce mysticisme s'exprime.

de l'astrologie dans le monde hellénistique. Adoptée par le stoïcisme, elle trouva en Posidonius d'Apamée son propagateur le plus éloquent et l'écho de sa prédication se répercute dans toute la littérature philosophique du début de l'Empire.

La contemplation du ciel étoilé provoque une admiration émue avec le désir de connaître les causes et les lois de ses mouvements. L'âme, essence ignée, est de même nature que les feux des dieux sidéraux. Par une application fervente, elle peut entrer en communication avec eux. Rejetant alors ses attaches terrestres, elle s'élance au milieu du chœur des astres et découvre les secrets de leurs révolutions et cette extase passagère lui donne un avant-goût de la félicité durable qui lui sera réservée, lorsqu'après la mort, s'élevant vers les sphères célestes, elle en pénétrera tous les mystères.

On ne peut manquer d'être frappé de l'importance que garde dans ce mysticisme la science : c'est l'observation des astres qui, en ce monde, conduit au ravissement extatique ; c'est elle qui, dans une autre vie, sera l'occupation des bienheureux. Le savoir, don des Muses, prend ainsi une importance capitale dans cette eschatologie.

Nous invoquerons ici le témoignage du plus illustre des poètes romains. Qui ne connaît les vers où Virgile confesse son grand amour pour les douces Muses, à qui il s'est voué, et prie qu'elles lui fassent accueil ? Mais peut-être n'en a-t-on pas toujours saisi pleinement la portée (1) :

Me vero primum dulces ante omnia Musae,
quarum sacra fero ingenti percussus amore,
accipiant, caelique vias et sidera monstrent,
defectus solis varios, lunaeque labores....

Ce que Virgile prie les Muses de lui accorder, n'est point, comme on s'y attendrait, l'inspiration poétique : c'est de lui faire connaître les parcours et les éclipses des astres, les raisons des tremblements de terre et de l'alternance des marées, en un mot l'astronomie et la cosmographie. Et leurs révélations lui inspirent l'exclamation célèbre (2) :

Felix qui potuit rerum cognoscere causas,
atque metus omnes et inexorabile fatum,
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

(1) Virgile, *Georg.*, II, 475 ss.

(2) *L. c.*, v. 490. — Cf. pour l'interprétation de ces vers, Bevan, *Stoics and Sceptics*, 1913, p. 112.

Le poète ne fait pas allusion ici, comme certains l'ont cru, à cette sagesse épicurienne qui délivrait l'homme de la terreur de la mort en lui enseignant que tout finit pour lui avec sa vie terrestre. La mention du « Destin inexorable » indique qu'ici, comme en d'autres passages où il parle du *Fatum* (1), le poète s'inspire de la doctrine stoïcienne, et plus précisément du stoïcisme éclectique d'un Posidonius. Celui à qui les Muses ont révélé les secrets de l'univers, foule aux pieds toutes les craintes ; il sait qu'il ne descendra pas vers « l'avare Achéron », mais que la félicité d'une existence céleste lui sera réservée (2). Que telle soit bien la pensée de Virgile apparaîtra clairement, si l'on rapproche ces vers d'un développement analogue d'Ovide, dans le discours que celui-ci attribue à Pythagore (3) :

« *O genus attonitum gelidae formidine mortis,*
quid Styga, quid tenebras et nomina vana timetis,
materiem vatum, falsique pericula mundi ?

A ces récits mensongers, le philosophe mis en scène, oppose la métempsychose de l'âme éternelle, animant toujours de nouveaux corps. Nous savons que Posidonius, dans l'exposé qu'il faisait de l'ascension vers le ciel des âmes aériennes, se livrait d'abord à une critique acerbe des fables de la mythologie infernale et démontrait l'absurdité de ces chimères (4). C'est un écho lointain de sa polémique que nous apportent les vers des *Géorgiques*.

Dans sa description des Enfers, Virgile ouvre l'accès des Champs Elysées non seulement aux prêtres pieux et aux chantres inspirés par Apollon, mais à ceux qui, « par l'invention des arts, ont donné à la vie sa culture » (5), et nous retrouvons ainsi chez lui la même conception

(1) *Énéide*, VI, 376, avec la note de Norden ; VIII, 334 et X, 467, avec le commentaire de Servius.

(2) Comparer les Vers Dorés, 63 ss., selon lesquels la connaissance de la nature contient aussi une promesse d'immortalité céleste : Ἀλλὰ σὺ θάρσει, | ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν, | οἷς ἱερὰ προφέρουσα φύσις δείκνυσιν ἕκαστα. | ὧν εἴ σοί τι μέτεστι ... ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαώσεις. Cf. Delatte, *Littérature pythagoricienne*, p. 70 et *infra*, ch. v.

(3) Ovide, *Mét.*, XV, 154.

(4) Sextus Empiricus, IX, 67 s. ; cf. *supra*, ch. II, p. 121, note 2.

(5) Virgile, *Énéide*, VI, 663 : « Inventas qui vitam excoluere per artes ». Cf. Servius : « Qui erudierunt et ornaverunt vitam per inventa artificia. Significat autem philosophos ». Cf. le passage du *Songe de Scipion*, cité *supra*, p. 262, n. 3. — La comparaison avec Lactance, *De ira*, I, 11, 7 s. décèle une source pythagoricienne, comme l'a indiqué Norden, *Aeneis Buch* VI, 2e éd., p. 35.

d'une béatification de tous ceux qui se consacrent aux occupations que favorisent les Muses.

Si l'on veut entendre quelques-unes des variations auxquelles, au siècle d'Auguste, se livraient les philosophes sur le thème de la béatification du sage, il suffit de parcourir les œuvres de Philon d'Alexandrie. Le σοφός a pour véritable patrie le ciel ; il est ici-bas un exilé sur une terre étrangère (1). Lorsqu'il meurt et quitte cette vie périssable, il naît à une vie incorruptible (2). Il lui est donné alors d'habiter le séjour olympien et céleste, vers lequel il a appris à élever son esprit (3), et il se fixera désormais dans cette demeure prospère et bienheureuse (4). C'est au stoïcisme pythagorisant et platonisant de son époque que l'exégète juif a emprunté ces pensées (5).

En faisant appel à l'épigraphie comme à l'archéologie, M. Marrou (6) a pu former un faisceau de preuves qui établissent quelle était sous l'Empire, la popularité de la croyance en une « héroïsation par la culture », que cette immortalité soit obtenue par une sagesse profane ou par la connaissance de livres mystiques, et il a montré comment ce savoir, qui déifie, se rattache au culte des Muses. Nous ne reprendrons pas ici cette démonstration dont les conclusions restent acquises (7).

(1) Philon, *De agricultura,* 14, § 65 (t. II, 108, 17, C.-W.) : : Πᾶσα ψυχὴ σοφοῦ πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξενὴν δὲ γῆν ἔλαχε καὶ νομίζει τὸν Σοφίας οἶκον ἴδιον, τὸν δὲ σώματος ὀθνεῖον, ἐν ᾧ παρεπιδημεῖν οἴεται.

(2) *Quod det. pot. ins.*, 15, § 49 (t. I, p. 269, 17) : Ὁ σοφὸς τεθνηκέναι δοκῶν τὸν φθαρτὸν βίον, ζῇ τὸν ἄφθαρτον, ὁ δὲ φαῦλος ζῶν ἐν κακίᾳ, τέθνηκε τὸν εὐδαίμονα. Cf. *Sap. Salom.*, 3, 1-4.

(3) *De somniis,* I, 23, § 151 (t. III, p. 237, 11) : Σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν Ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν, ἄνω φοιτᾶν ἀεὶ μεμαθηκότες, κακοὶ δὲ τοὺς ἐν Ἅιδου μυχούς. Cf. *supra,* p. 67, n. 5.

(4) *De Abrahamo,* 22, § 115 (IV, p. 26, 15) : Εὐδαίμονα καὶ μακάριον οἶκον ὑπέλαβον εἶναί τινες, ἐν ᾧ συνέβη καταχθῆναι καὶ ἐνδιατρίψαι σοφούς. — Il serait aisé de multiplier le nombre de ces citations en recourant à l'index de Leisegang, s. v. Σοφοί, p. 715 ss.

(5) Toute la conception philonienne du sage s'inspire du stoïcisme (Bréhier, *Les idées philos. de Philon,* 1908, p. 255 ss.), mais elle s'apparente aussi à celle du *Livre de la Sagesse,* sur laquelle nous reviendrons à propos du triomphe sur la Mort.

(6) Marrou, *op. cit.*, p. 239.

(7) Nous citerons cependant une double épitaphe trouvée sur le Lycabette, qui est d'une clarté parfaite : CIG, 938 = IG, III, 1322 = Kaibel, *Epigr.*, 104 :

a) Ἐνθάδε Διάλογος καθαρῷ πυρὶ γυῖα καθήρας
ἀσκητὴς σοφίης ᾤχετ' ἐς ἀθανάτους.

b) Ἐνθάδε Διαλόγοιο σαόφρονος ὀστέα κεύθει,
γυμνὰ[ς] ὃς ἀμφ' ἀρετὴν ἔπλετο καὶ σοφίην,
ἀλλὰ τὰ μὲν κεύθει μικρὰ κόνις ἀμφιχυθεῖσα,
ψυχὴν δ' ἐκ μελέων οὐρανὸς εὐρὺς ἔχει.

A mesure que la philosophie inclina davantage vers le platonisme, on voit se multiplier les dissertations sur cette doctrine, dont les inscriptions et les sarcophages attestent la vulgarisation. La science, ou pour mieux dire, la connaissance (γνῶσις), élève au-dessus de la condition humaine. La révélation de la vérité, comme l'inspiration poétique ou musicale, est divine et met les mortels en contact avec les puissances supérieures. Ils sont sanctifiés par l'activité de l'intelligence spéculative, comme par la pratique des arts, et délivrés par elles de l'oppression de la matière ; après leur départ d'ici-bas, ils vont retrouver les puissances célestes dont ils deviendront les égaux (1).

Au début du panégyrique de son père, Thémistius (2). dans un déve-

Comparer l'épitaphe romaine d'Agorius Praetextatus, à la fin du paganisme, CIL, VI, 1770 = Bücheler, 111, 11 : « Soforum, porta quis caeli patet. » — Un cas notable est celui de T. Claudius Paulinus, magistrat de Pergame, et en même temps philosophe. Comme tel, il fut héroïsé et on lui consacra, sur sa tombe, un autel dans une enceinte sacrée, inaccessible au public ; cf. Wiegand, *Zweiter Bericht über die Ausgrabungen in Pergamon* (dans Abhandl. Berl. Akad., 1932, p. 39, nº 24) : Θεοῖς καταχθονίοις καὶ Τι. Κλαυδίῳ Παυλείνῳ ἥρωι ὁ βωμὸς καὶ τὸ περιοικόδομα καθιέρωται ἅγιον καὶ ἄβατον πᾶσιν ἀνθρώποις, cf. *Ibid.*, p. 42, nº 2 : Τι. Κλαύδιον Παύλεινον φιλόσοφον ἀντιταμίαν τῆς κολώνειας. Dessau, 7777 (Antioche de Pisidie) : « Ti Claudio Paullino philosopho, hero ». Nous parlerons plus bas (p. 287) des épitaphes d'enfants héroïsés pour leur application à l'étude. — Pour la mention de la *sapientia* dans les inscriptions, cf. Bücheler, *Carm. ep.*, 552, 1511. Pour celle des Muses : Hiller von Gärtringen, *Athen. Mitt.*, XX, 1895, p. 228 : Καὶ βύβλου πάσης ἐδάην ἰθεῖαν ἀταρπὸν | εὑρεῖν καὶ Μουσέων πάντροφος ἦν θεράπων, cf. *infra,* p. 286, note 3.

(1) Ces idées se sont transmises des philosophes aux Pères de l'Église. M. Marrou a consacré un chapitre instructif à la transformation de la « philosophie » chez les chrétiens (pp. 269 ss.).

(2) Thémistius, *Or.*, XX, Εἰς τὸν πατέρα, p. 234 a : Σὺ δέ, ὦ πάλαι μὲν πατέρων νῦν δὲ θεῶν ἀγανώτατε, πότε αὖθίς σοι ξυνεσόμεθα ; εἰ γάρ τι δεῖ φιλοσοφίᾳ πιστεύειν, ἤ σε διαπορθμεύσασα ἔναγχος τὴν μακαρίαν πορείαν ἐπανήκουσα ἐκεῖθεν ἡμῖν ἀπαγγελεῖ ὅτι ὁπήνικα ὡς τάχιστα τοῦ δεσμοῦ τῆς φύσεως ἀπελύθης, ... ᾖξας μετέωρος ἄνω πρός τε αἰθέρα καὶ οὐρανόν .... καί σε ἐδέξατο ἱερὰ θεῶν ἀγορὰ καὶ δῆμος ἀγάθων δαιμόνων, εὐφημοῦντές τέ σε καὶ προαπαντῶντες καὶ ἀσπαζόμενοι · καὶ οὔτε ἔμπροσθεν οὔτε ὄπισθεν μόλυσμα ἐξήυρεν ὁ Ῥαδάμανθυς ἢ ὁ Μίνως ἐνσεσημαμένον τε καὶ ἐγγεγραμμένον τῇ ψυχῇ (cf. *supra,* ch. II, p. 133, n. 3). καθίζουσί σε παρὰ Σωκράτει καὶ Πλάτωνι κ. τ. λ. La fin de cette évocation offre une curieuse ressemblance avec l'oracle rendu à Amélius sur le sort de Plotin (Porphyre, *V. Plot.*, 22) : Le philosophe retrouve dans le séjour des élus, avec les juges des Enfers, « Platon, force sacrée, et le pieux Pythagore ». Cf. aussi l'oracle d'Alexandre d'Abonotichos dans Lucien, *Pseudom.*, 33 : Le fils de Rutilianus rejoindra dans l'Hadès Pythagore et Homère ; cf. *Icarom.*, 20 (*supra,* p. 190, n. 1). — La συνωρίς mentionnée par Thémistius dans ce passage est empruntée au *Phèdre,* 246 B.

loppement rempli de souvenirs du *Phèdre,* représente la philosophie guidant ce père divinisé dans le « voyage bienheureux » qui l'a élevé vers l'éther, où l'ont accueilli avec jubilation « l'assemblée sacrée des dieux et le peuple des démons bienfaisants ». Il siège maintenant parmi eux à côté de Socrate, de Platon et d'Aristote.

Mais attachons-nous surtout à reproduire les indications sur la fonction des Muses dans cette béatification du sage. Le sophiste platonicien Maxime de Tyr, termine une dissertation intitulée « Si les sciences sont des réminiscences », par une péroraison où il montre comment l'âme affranchie de ses passions et de ses besoins s'élève au sommet du ciel parmi les dieux auxquels Zeus commande, et y retrouve la pleine connaissance de la vérité. « Mais déjà sur la terre une âme forte se débarrassant dans la mesure du possible de son alliance avec le corps, éveille en elle le souvenir des visions et des auditions de l'autre vie. » Et, ajoute le rhéteur, c'est ce que les poètes ont fait entendre en disant que Mnémosyne est la mère des Muses ; car les Muses sont les sciences, chœur divin, œuvre de Zeus, engendrées et coordonnées par la Mémoire. Honorons donc les Muses, honorons Mnémosyne » (1).

Plus significatif encore est l'hymne que Proclus composa en l'honneur des Muses (2) : « Nous chantons la lumière qui élève vers les hauteurs

(1) Maxime de Tyr, X (XVI), fin : Ἡ ἐρρωμένη ψυχὴ .... τὴν μνήμην ἐγείρει ἐκείνων τῶν θεαμάτων καὶ ἐκείνων τῶν ἀκουσμάτων. Τοῦτο ἄρα καὶ οἱ ποιηταὶ τὴν Μνημοσύνην αἰνίττονται Μουσῶν μητέρα, Μούσας μὲν τὰς ἐπιστήμας ὀνομάζοντες, ἠγάθεον χόρον καὶ ἔργον Διός, ὑπὸ Μνημοσύνης δὲ γεννωμένας καὶ συντασσομένας. Θεραπεύωμεν τὰς Μούσας, θεραπεύωμεν τὴν Μνημοσύνην. — Sur Mnémosyne, mère et lien des Muses, cf. Porphyre, *Vit. Pythag.*, 31.

(2) Proclus, *Hymne,* 3 (éd. Ludwich, p. 143) :

Ὑμνέομεν, μέροπων ἀναγώγιον ὑμνέομεν φῶς,
ἐννέα θυγατέρας μεγάλου Διὸς ἀγλαοφώνους,
αἳ ψυχὰς κατὰ βένθος ἀλωομένας βιότοιο
ἀχράντοις τελετῇσιν ἐγερσινόων ἀπὸ βίβλων
γηγενέων ῥύσαντο δυσαντήτων ὀδυνάων
καὶ σπεύδειν ἐδίδαξαν ὑπὲρ βαθυχεύμονα λήθην
ἴχνος ἔχειν, καθαρὰς δὲ μολεῖν ποτὶ σύννομον ἄστρον,
ἔνθεν ἀπεπλάγχθησαν, ὅτ' ἐς γενεθλήιον ἀκτὴν
κάππεσον, ὑλοτραφέσσι περὶ κλήροισι μανεῖσαι.
Ἀλλά, θεαί, καὶ ἐμεῖο πολυπτοίητον ἐρωὴν
παύσατε καί με σοφῶν νοεροῖς βακχεύσατε μύθοις...
αἰεί δ' ἐξ ὁμάδοιο πολυπλάγκτοιο γενέθλης
ἕλκετ' ἐμὴν ψυχὴν παναλήμονα πρὸς φάος ἁγνόν.

En revanche, l'*Hymne orphique*, LXXVI, aux Muses, ne fait pas allusion au salut qu'elles opèrent.

les humains, nous chantons les neuf filles du grand Zeus, les Muses à
la voix mélodieuse. Grâce à elles, les âmes errant à travers les abîmes
de la vie, initiées aux mystères immaculés de livres évocateurs, ont
été délivrées de l'effroi des terrestres souffrances. D'elles, ces âmes
ont appris à diriger leur course rapide par delà le Léthé aux flots
profonds ·(1) Pures, elles montent alors vers l'astre associé à leur
sort (2), d'où elles se sont égarées, lorsqu'elles ont chu sur le rivage
de la génération, affolées par le désir d'un lot matériel (3). Mais,
ô déesses, faites cesser aussi pour moi un entraînement redoutable (4)
et ravissez-moi par les discours intellectuels des sages... loin de la tourbe
d'une race dévoyée, tirez mon âme vagabonde vers la lumière sainte. »

Il serait aisé de commenter ces vers par la prose de Proclus lui-même.
Nous nous bornerons à citer quelques lignes où la fonction des Muses,
comme auteurs du salut, est résumée avec une netteté parfaite (5) :
« Il est une harmonie divine qui sauve les âmes et les établit parmi les
dieux. C'est l'œuvre des Muses, qui instruisent les facultés de notre intel-
ligence et les rendent parfaites et semblables aux puissances célestes. »

L'hymne de Proclus, d'un ardent mysticisme, où abondent les rémi-
niscences de Platon, nous fait saisir la portée d'une pièce de vers gauche
et incorrecte qui trahit la même inspiration (6). C'est l'épitaphe tardive

(1) Selon Platon (*Rép.* 621, A) le Léthé est, on le sait, le fleuve où les âmes, en des-
cendant sur la terre, oublient leur vie antérieure. Les filles de la Mémoire rendent à
l'homme ces souvenirs perdus. Cf. Proclus lui-même, *In Remp.*, II, p. 348, Kroll.

(2) Cf. *Timée,* 42 B : Εἰς τὴν σύννομον πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου βίον εὐδαίμονα ἕξει et Proclus,
In Tim., III, p. 290, 17, Diehl. Cf. *supra,* p. 265, n. 3.

(3) Les κλῆροι sont empruntées à la *République,* p. 617.

(4) C'est-à-dire le désir de se réincarner.

(5) Proclus, *In Remp.*, II, p. 68, 3, Kroll : Ἁρμονία θεοπρεπὴς καὶ τὰς ψυχὰς σώζουσα καὶ
ἐνιδρυοῦσα τοῖς θεοῖς ... ὄντως ἔργον τῶν Μουσῶν τῶν παιδευουσῶν τὰς νοερὰς ἡμῶν δυνάμεις κα
τελειουσῶν καὶ πρὸς τὴν οὐρανίαν τάξιν ἀφομοιουσῶν.

(6) CIG, 6208 = IG, XIV, 1424 ; Kaibel, *Epigr.*, 594 ; Cougny, *Anthol. Palat.*, t. III,
ch. II, n° 529. Le monument est décrit et reproduit par Amelung, *Skulpt. Vatik.*, t. I,
p. 646, pl. 72 (Chiaramonti) n° 547 a, à qui nous empruntons notre figure 64. Cf. Boyancé,
Culte des Muses, pp. 284-291, dont nous avons connu l'ample commentaire après que
cette page était écrite. Il s'en écarte sur certains points secondaires et surtout la com-
plète. Nous y renvoyons le lecteur. Cf. aussi les *Mélanges Boisacq,* Bruxelles, 1938, p. 199.

Ἀνέρες, οἳ πάρος Αὐσονίων πέδον εἴκετε, ξεῖνοι,
βαιὸν ἐπὶ τραφερῇ χθονὶ δερκόμενοι τόδε δῶμα
ἀνδρὸς ὀπιζομένου Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο,
ὅς ποτ' ἔδειξε βροτῶν πολυπλάγκτοισιν πραπίδεσσιν

d'un médecin romain, nommé Asclépiade, qui s'y fait un mérite d'avoir écrit un ouvrage démontrant l'immortalité de l'âme. Il y avait inséré des hymnes en l'honneur de Phébus, qu'il prenait à témoin de cette vérité, sans doute parce que le soleil était pour lui le dieu qui attirait vers son « feu intelligent » l'esprit désincarné des hommes (1). Toute la conception que se fait Asklépiade de la destinée de l'âme est celle qu'ont partagée les Pythagoriciens et Platoniciens de la fin du paganisme. Une dure nécessité force cette âme à descendre ici-bas, à errer loin de sa patrie dans ce monde terrestre (2) et à y achever sa course, « emprisonnée dans un tombeau marin » (3), c'est-à-dire, selon un symbolisme alors transparent, enfermée dans un corps matériel. Mais dès qu'elle quitte cette enveloppe charnelle, elle remonte vers la demeure céleste de Zeus. Or, avant de suivre cette « voie des bienheureux » (4), notre philosophe avait — ce sont ses propres paroles —

ψυχὴν ἀθανάτην κἀγήραον ἐκ Διὸς αἴσης,
μάρτυρα Φοῖβον ἅμ' ὑμν(ο)ισιν σελίδεσσι χαράξας.
Οὐδ' ἄρα θνητὸς ἔην, ὑπ' ἀνάγκης δ' Ὑψιμέδοντος
τύμβῳ εἰναλέῳ πεπεδημένος ἤνυσεν οἶμον·
ἐκ ῥεθέων δ' ἅμα στείχων σεμνὸν ἔβη Διὸς οἶκον,
Λητοΐδῃ καὶ Μούσαις βωμὸν ὑπ' ἠέρι τεύξας·
εἰητὴρ δ' ἅμ' Ἀσκληπιάδης μακάρων τρίβον ἥει,
χρημοσύνην δ' ἔλιπεν πολυκήριον ἐν νεκύεσσιν.

Le texte est celui de Kaibel, sauf au vers 6, où la pierre porte ΑΜΥΜΝΙΣΙΝ, qui avait été corrigé en ἀμύμ[ω]σιν ou ἀμυμόνεσσιν. Il semble qu'il y ait une simple faute d'iotacisme. Asclépiade a gravé sur ses tablettes le témoignage de Phébus en composant ou citant des hymnes en son honneur. La fin du vers 6 se retrouve, *Anthol. Planudea,* XVI, 293.

(1) Cf. *supra,* ch. III, p. 196.

(2) Πολυπλάγκτοισι πραπίδεσσιν. Cf. l'hymne de Proclus, *supra,* p. 276, n. 2, v. 8 : Ἔνθεν ἀπεπλάγχθησαν, et v. 3 : Κατὰ βένθος ἀλωομένας, et Proclus, *Hymne*, V, 10 : Μὴ κρυερῆς γενέθλης ἐνὶ κύμασι πεπτωκυῖαν | ψυχὴν οὐκ ἐθέλουσαν ἐμὴν ἐπὶ δηρὸν ἀλᾶσθαι | Ποινή τις κρυόεσσα βίου δεσμοῖσι πεδήσῃ.

(3) Τύμβῳ εἰναλέῳ πεπεδημένος On a cru que ce médecin avait péri en mer, ou bien on a corrigé le texte. Le mot πεπεδημένος aurait dû mettre sur la voie de la vraie interprétation. Pour les Pythagoriciens, cette vie terrestre est une mort (*supra,* ch. I, p. 89, n. 2) et le corps est un tombeau et un lien (cf. p. ex. Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 11, 3 et *supra,* note 2). Telle est donc la signification du τύμβος, comme l'a déjà vu Rohde (*Psyché,* tr. fr., p. 580, n. 3). L'adjectif ἐναλίῳ s'explique par la comparaison traditionnelle dans l'école de la matière (ὕλη), constamment agitée, avec une mer houleuse ; cf. *supra,* p. 66, n. 1 ; p. 136, n. 4.

(4) La voie terrestre, qu'Asclépiade a dû suivre jusqu'au bout, est opposée à μακάρων τρίβον (v. 11) ; cf. Porphyre, *De antro nymph.*, 23 : Ἀθανάτων ὁδός, et sur le « chemin »

« élevé en plein air un autel au fils de Latone et aux Muses ». Et l'on voit en effet au-dessus de l'épitaphe, dans un champ rectangulaire, au milieu, l'Apollon citharède entre Melpomène et Thalie, portant leurs masques scéniques ; plus loin, à gauche, Uranie avec le globe céleste ;



Fig. 64. — Autel funéraire du médecin Asclépiade.

orphique, Norden, *Aeneis Buch.*, VI, 2[e] éd., p. 27, n. 1. Cf. *supra*, p. 268, n. 3 ; p. 275, n. 2
(μακαρίαν πορείαν) et notre *Afterlife*, p. 152. — On est frappé de la ressemblance de cette
expression avec celle dont se servent les Upanishads, *supra*, p. 178, n. 1. — Le der-
niers vers de l'épitaphe χρημοσύνην δ' ἔλιπεν πολυκήριον ἐν νεκύεσσιν a été interprété
par Cougny (*l. c.*) comme signifiant que l'art du médecin a fait le vide parmi les morts.
Il veut dire, je crois, plus simplement, qu'Asclépiade a cessé de souffrir de sa pauvreté
en allant vivre chez les morts, idée exprimée ailleurs par les épitaphes, p. ex. Bücheler,
Carm. epigr., 434 = CIL, XI, 6435 : « Nec sum sollicitus ne subito esuriam ... et gratis
aeterno perfruor hospitio ». Cf. Brelich, *op. cit.*, p. 60. — M. Boyancé préfère prendre
le mot νέκυες au sens mystique. Les véritables morts pour les Pythagoriciens sont les
hommes vivant ici-bas (*supra*, p. 278, n. 3).

à droite, Clio tenant un livre et une couronne (fig. 64). On saisira sans peine, pour peu qu'on se reporte à l'hymne de Proclus (1), pourquoi l'épitaphe romaine associe ainsi le culte d'Apollon et des Muses à l'idée d'immortalité : le docte médecin qui la fit graver croyait par ses études et ses spéculations s'être acquis un titre à la béatitude éternelle. Et cette interprétation, qui s'impose ici avec une clarté parfaite, vaut aussi pour d'autres fondations où l'on voit le culte des Muses associé près d'une tombe au culte funéraire (2).

Ces croyances traditionnelles se sont transmises jusqu'aux Byzantins. Un commentateur obscur d'Hésiode, Jean Galénos, nous a laissé une exégèse érudite de l'invocation qui forme le début de la *Théogonie* (3). Il explique longuement comment les chants et les danses des Muses sur l'Hélicon, figurent les mouvements de l'âme qui, après s'être repliée sur elle-même, s'abandonnant à l'extase, s'élance vers les sommets où règne la raison, et acquiert la connaissance parfaite des révolutions du ciel et des phénomènes de la nature. Les Muses, dit-il, pour conclure, sont les âmes les plus intellectuelles, qui ne laissent point troubler leurs énergies propres par le mélange avec les passions corporelles et qui, pour nous avoir instruits par leurs recherches, « sont immortalisées et jugées dignes d'un sort meilleur » (4). Tout ce développement rempli de formules néo-platoniciennes, est manifestement emprunté au commentaire de Proclus sur Hésiode, mais Proclus lui-même avait utilisé celui

(1) Cf. *supra*, p. 276, n. 2. Voir aussi l'oracle sur la mort de Plotin (*supra*, p. 260, n. 4). Apollon invoque le chœur des Muses pour qu'il célèbre le philosophe d'homme devenu démon (Porphyre, *Vita Plotini.*, 22 ; p. 115, éd. Didot) :

Κλήζω καὶ Μούσας ξύνην ὄπα γηρύσασθαι
παμφώνοις ἰαχαῖσι, πανάρμονίαισί τ' ἐρωαῖς,
....
Ἀλλ' ἄγε Μουσάων ἱερὸς χορός, ἠπύσωμεν
εἰς ἓν ἐπιπνείοντες ἀοιδῆς τέρματα πάσης,
ὔμμι καὶ ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος βαθυχαίτης.

(2) Fondation d'Arideikès de Rhodes, *supra*, p. 267. Culte pratiqué à Samé (Céphallénie) en l'honneur d'Épiphane, cf. *supra*, p 268. Voir toutefois p. 270, note 2.

(3) Joh. Galénos, *In Hesiodi Theog. alleg.*, dans Gaisford, *Poetae Graeci min.*, II, p. 545 ss.

(4) Ταῦτα καὶ τὰ τοιαῦτα αἱ νοερώτεραι τῶν ψυχῶν καὶ τὰς οἰκείας ἐνεργείας μὴ συγχύσασαι ταῖς πρὸς τὸ σῶμα νεύσεσι ἐξετάζουσί τε καὶ ἡμᾶς ἐκδιδάσκουσιν, ἀπαθανατισθεῖσαι καὶ τῆς κρείττονος ἠξιωμέναι μοίρας καὶ τοῦ κρατῆρος ἐκείνου ἀποσπάδες οὖσαι τοῦ θειοτέρου [Plat., *Tim.*, 41 D], ἃς δὴ καὶ ὡς ποθουμένας καὶ ζητουμένας παρ' ἡμῶν Μούσας ὁ λόγος προσαγορεύειν ἐθέλει. Galénos rattache Μοῦσα à μαίομαι, μῶμαι.

de Plutarque, et ainsi s'explique que Jean Galénos, en plein moyen-âge, reproduise une « allégorie », dont s'inspirèrent déjà, nous le verrons, les auteurs des sarcophages romains.

*
* *

La sagesse qui avait le pouvoir de faire de l'homme un héros ou un dieu, ne fut pas seulement celle des philosophes ou des savants. Nous l'avons vu, la science de tout homme cultivé y suffisait. Il pourra paraître surprenant que la même puissance ait été reconnue au pauvre savoir des enfants, mais il en fut ainsi (1). On n'arriva pas à cette conviction par une simple extension de la doctrine primitive ; d'autres croyances sont intervenues pour suggérer la conviction de cette béatitude réservée même à des écoliers précoces, morts en bas âge.

Certaines idées des anciens semblaient exclure le bonheur posthume des enfants. La plus vieille religion des Hellènes enseignait qu'une faute commise par un ancêtre lointain attirait la vengeance céleste sur toute sa descendance et les Orphiques avaient propagé la croyance que le genre humain, né des cendres des Titans, qui avaient déchiré Dionysos-Zagreus, avait, par ce crime, été rendu tout entier impur. De plus, dans le cycle des générations, chaque existence terrestre était la conséquence de fautes passées (2). L'enfant était ainsi tenu pour souillé, dès sa naissance, d'un péché héréditaire et voué aux châtiments futurs, dont seules les cérémonies rituelles pouvaient écarter la menace.

Plus tard, se font jour à Rome des doctrines plus précises, certainement d'origine orientale (3), dont les propagateurs semblent avoir été les Néo-Pythagoriciens. Les enfants emportées prématurément, comme les victimes d'une mort violente, se virent interdire l'accès aux Champs-Elysées. Leurs âmes inquiètes et plaintives erraient sur la terre le nombre d'années qu'aurait dû normalement atteindre leur vie (4). Celui qui périssait avant l'âge, avait, soupçonnait-on, été tué par le poison

(1) J'ai traité ce point, à propos d'un sarcophage de Beyrouth, *Syria,* 1929, p. 224 s., M. Marrou a repris et développé le même sujet, *op. cit.*, p. 196-207.

(2) Kern, *Orph. fragm.*, 232 ; Latte, *Archiv für Religionswiss.*, XX, 1921, p. 282 s.

(3) Cette doctrine a peut-être été exposée par Ostanès ; cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 184. Elle est certainement liée à l'astrologie orientale ; cf. *Afterlife,* p. 128 ss.

(4) Tertullien, *De anima,* 56 : « Aiunt et immatura morte praeventas (animas) eo usque vagari istic, donec reliquatio compleatur aetatum, quantum pervixissent, si non intempestive obissent ». Cf. Virgile, *Én.*, VI, 426 ss. avec le commentaire de Norden.

ou par quelque maléfice, ou bien avait été emporté par un démon jaloux (1) et l'on associait ainsi les ἄωροι aux βιαιοθάνατοι. Ils sont invoqués simultanément dans les conjurations comme des esprits maléfiques, dont on peut tourner la malignité contre ses ennemis (2).

Mais le sentiment et la raison protestaient à la fois contre la doctrine cruelle qui vouait des innocents à de longues tortures. La religion offrait un remède aux maux qu'elle avait créés. La coutume d'initier des enfants aux mystères qui, au moins à Éleusis (3), se rattache au culte familial ou gentilice, devint un moyen de les préserver du sort funeste qui les menaçait et d'assurer leur salut dans l'autre vie. Une épigramme de Thasos parle d'une vierge anthophore, probablement de Dèmèter et Korè, qui, âgée de treize ans, fut enlevée par les Moires inexorables, mais « résidant parmi les astres par la volonté des Immortels, elle a pris place dans le séjour sacré des Bienheureux » (4). De même à Amorgos, un enfant de huit ans a été, nous assure-t-on, conduit par Hermès vers l'Olympe, il brille dans l'éther parmi les astres et protègera désormais les jeunes lutteurs qui se mesuraient avec lui dans la palestre. On précise même qu'il scintille sur la corne de la Chèvre, place appropriée à ce petit combattant, puisque c'est à coups de corne que cet animal attaque (5). On voit des *pueri* et des *puellae* admis ainsi dès l'âge le

(1) On invoque fréquemment le Soleil vengeur contre les meurtriers supposés de l'enfant. Cf. *Il sole vindice dei delitti* (dans *Memorie accad. pont. archeol.*, Sér., III, vol. I), 1921, p. 65-79, et *Syria*, XIV, 1933, p. 390 s.

(2) Audollent, *Defixionum tabellae*, 1904, p. 140, n° 22 ss. (tablettes trouvées dans l'île de Chypre).

(3) Sur les enfants μυούμενοι ἀφ' ἑστίας., cf. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, 1914, p. 277 ss. — Statues de ces initiés à Rome : Helbig, *Führer* 3, n° 1024 ; cf. 908, 1650. Cf. Kourouniotis, 'Αρχαιολογικὸν Δελτίον, VII, 1923. Le sarcophage de Torrenova avec la représentation d'une initiation éleusinienne (Rizzo, *Röm. Mitt.*, XXV, 1910, p. 91 ss. ; Reinach, *Rép. rel.*, III, 172) a contenu les restes d'un enfant. — T. Statilius Lamprias, ἡρπασμένος ὑπὸ δαίμονος (cf. IG, XII, 7 (Amorgos), 405, 24), est honoré comme un héros (Dittenberger, *Syll.* 3, 796) non à cause de sa science ou de ses mérites, qui sont vaguement indiqués, mais parce qu'il appartenait à une famille « d'hiérophantes et de dadouques » et avait certainement déjà été initié à Éleusis.

(4) Kaibel, *Epigr.*, 324 :

Σῶμα κόρης ἁρπαχθὲν ἀ[μει]λι[χίω]ν ὑ[π]ὸ [M]οιρ[ῶ]ν
παρθένου ἀνθοφόρου τύμβος ὅδ' ἐγκατέχει,
ψυχὴ δ' ἀθανάτων βουλαῖς ἐπιδήμιός ἐστιν
ἄστροις καὶ ἱερὸν χῶρον ἔχει μακάρων.

(5) Haussoullier, *Revue de phil.*, XXIII, 1909, p. 6 (Milet, Ier siècle ap. J. C.). — Le

plus tendre parmi les adeptes des cultes secrets de l'Orient, comme ceux de la Cybèle phrygienne (1), du Mithra perse (2), de la *Caelestis* africaine (3) et sans doute aussi de l'Isis égyptienne (4). Peut-être même des oblats ont-ils été consacrés à la divinité dès leur naissance (5). Cette initiation assurait, croyait-on, le salut de ces chétives créatures.

commencement de l'inscription est mutilé et ne permet pas de savoir à quel culte est emprunté cette curieuse eschatologie :

...οὐδέ σ' ἔκρυπτε [τάφος], στυγνῆς δῶμα τ[ύχ]ης,
ἀλλὰ σ' ἔχων ἐς Ὄλυμπον ἀν[ήγαγεν] εὔσφυρος Ἑρμῆς
ἐκ χαλεπ[ῶν] μερόπων ῥυσαμένος βίοτον,
αἰθέρα δ' ὀκταέτης κατιδὼν ἄστροις ἅμα λάμπεις
παρ' κέρας ὠλενίης Αἰγὸς ἀνερχόμενος,
παισί τε νῦν ἐπαρωγὸς ἐνὶ σθεναραῖσι παλαίστραις
φαίνῃ, σοὶ μακάρων τοῦτο χαριζομένων.

Haussoullier a rapproché de cette épitaphe une inscription d'Amorgos, IG, XII, 7 (1908), nº 123, où le héros Philostorgos, mort à vingt ans, recommande à sa mère de le vénérer : ἀστὴρ γὰρ γενόμην θεῖος ἀκρεσπέριος. — Sur la doctrine pythagoricienne de l'âme devenant une étoile, cf. *supra*, p. 116, n. 4.

(1) Kaibel, *Epigr. Gr.*, 588 : Aurélius Antonius, mort à sept ans, ἱερεὺς τῶν τε θεῶν πάντων, πρῶτον Βοναδίης, (Bona dea), εἶτα Μητρὸς θεῶν καὶ Διονύσου καὶ Ἡγεμόνος [leg. Καθηγεμόνος ?] τούτοις ἐκτελέσας μυστήρια πάντοτε σεμνῶς. Cf. Graillot, *Culte de Cybèle,* 1912, p. 285, n. 3, et CIL, VI, 27657 = Bücheler, 1815.

(2) *Mon. myst. de Mithra.*, I, p. 318, n. 7.

(3) Cf. *infra,* note 5. — Inscription trouvée en 1937 à El Djem, l'ancienne Thysdrus, et publiée par Alfred Merlin, *Bulletin des Antiquaires de France,* 1938, p. 130 : « Dis Manibus Calventiae Maiorinae, vixit an. VIII, initiata. Ita tibi contingat hunc templum prop(itium) et quae cupis, ut tu ossa mea non violes ». — Des formules semblables se rencontrent dans d'autres épitaphes d'El-Djem : « Ita tibi quae cupis contingant, ut tu hoc sacrum non violes », etc... (*Revue Archéol.*, Année épigr., 1937, nº 41-43). Mais *initiata* ne se retrouve pas. Le seul sens possible paraît être que Calventia Majorina, morte à huit ans, était une initiée, probablement de la *Virgo Caelestis.*

(4) Une épitaphe métrique d'un enfant de dix ans, trouvée récemment à Rome et publiée par Petrarca (*Bullet. comun.*, LXI, 1933, p. 211), le déclare « immortel », « vivant toujours ». Comme Osiris y est invoqué, il semble bien que c'est de sa participation au culte égyptien que ses parents espèrent son salut : Ἔλιπες τέκνον γλυκύτατον ἀθάνατον. Νῦν δοίη σοι ὁ Ὄσειρις τὸ ψυχρὸν [...]μα ἀείζων, Μάρκε Ὀρτώριε Ἐλεύθερε, [ἐτῶν] δέκα, μηνῶν τριῶν. Οὐκ ἔ[χει] σὲ Χάρων ἀλλὰ Χάος τὸ λαβ[ὸ]ν [σ' ὠκύμ]ορον... Sur le Chaos substitué à ὕδωρ. Charon, cf. *supra,* ch. I, p. 51, n. 2.

(5) Salvien, *De gubern. Dei*, VIII, 2 : « Caelestem Afrorum ... quis illi idolo non initiatus ? Quis non a stirpe forsitan et nativitate devotus ? » Cf. CIL, XIII, 8244 = Dessau, 3384 : (Cologne) « Mater nata et facta » du culte bachique. — Cf. Himérius,

Parmi ces mystères, aucun ne jouissait d'une popularité plus ancienne et d'une diffusion plus étendue que ceux de Bacchus. Selon la légende le dieu avait été initié lui-même, tout enfant, par la nymphe Mystis (1) et il avait donné ainsi à ses sectateurs l'exemple divin qu'ils devaient imiter jusqu'à la fin du paganisme (2). Plutarque, afin de consoler sa femme de la mort d'une fillette, invoque « les symboles mystiques des orgies de Dionysos » (3), et il développe cette idée que l'âme qu'une longue accoutumance n'a point attachée à son corps, et qui s'échappe rapidement de cette prison, est plus apte à renoncer à la terre pour aller vivre dans un séjour meilleur. La même conviction de la félicité d'initiés, qui n'ont point atteint l'âge viril, se manifeste dans les épitaphes grecques et latines. Quelles joies attendaient ces jeunes bacchants dans l'au-delà, une épitaphe souvent citée de Philippes en Macédoine nous l'apprend (4). Un père s'adressant à son fils, emporté en bas-âge, lui

Or., XXIII, 7 : Τίς ἔχει κόνις τὰς ἱερὰς ἐκείνας κόμας ἃς Διονύσῳ μετὰ τὴν πρώτην γένεσιν ἔτρεφες; — On laissait donc pousser les cheveux des enfants voués à Dionysos depuis leur naissance. Le même rite existait peut-être à Éleusis (Foucart, *op. cit.*, p. 280). On le retrouve en Égypte ; cf. Ammien Marcellin, XXII, 2, 9 : Diodore d'Alexandrie fait couper les boucles des enfants païens. « Cirros puerorum licentius detondebat, id quoque ad cultum deorum existimans pertinere ». Sur les κομοτροφοῦντες, cf. *L'Égypte des astrologues*, p. 150, n. 3. — Peut-être les adolescents consacraient-ils à la divinité leur chevelure, sacrifiée à l'âge de la puberté ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Coma », p. 1358 ; Rouse, *Greek votive offerings*, 1902, p. 240 ss.

(1) Nonnus, *Dionys.*, IX, 111 ss. Cf. G. E. Rizzo, *Dionysos Mystes*, dans *Memor. Acad. Napoli*, III, 1914, p. 47 ss.

(2) Les exemples d'enfants initiés aux mystères de Bacchus sont nombreux. Ils formaient une classe spéciale parmi les mystes. Nous avons parlé d'eux, à propos des ἀμφιθαλεῖς et de l'ἀρχινεάνισκος dans le commentaire de l'inscription de Torre-Nova, *American Journ. of Archaeology*, XXXVIII, 1933, p. 250, 254 ss. Cf. Kaibel, *Epigr.*, 587 : Ἑπτὰ μόνους λυκάβαντας δύω καὶ μῆνας ἔζησα | ὧν τρεῖς ἐξετέλουν Διονύσῳ ὄργια βάζων. Cf. 588 (*supra*, p. 283, n. 1); 153 ; IG, XIV, 1990. Les πατρόμυσται qu'on trouve par exemple à Smyrne (CIG, 3173, 3195), sont ceux qui ont été initiés dès leur jeunesse par leur père (Maas, *Orpheus*, p. 21). La prêtrise même peut être obtenue à dix ans d'après le règlement de l'île de Cos (Dittenberger, *Syll.*³, 1012). — En latin, cf. Bücheler, 1233 (*infra*, n. 4) ; Stace. *Silves*, II, 6, 47. Cf. Perdrizet, *Mythes et cultes du Pangée*, 1910, p. 96 ss. — Le rhéteur Himérius, *Or.*, XXIII, 7, 8, décrit les plaisirs célestes de son fils défunt, qui avait été initié peu après sa naissance aux mystères de Dionysos comme à ceux d'Éleusis ; cf. *supra*, p. 283, n. 5.

(3) Plutarque, *Consol. ad uxorem*, 10, p. 611 E : Τὰ μυστικὰ σύμβολα τῶν περὶ Διόνυσον ὀργιασμῶν.

(4) CIL, III, 686 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1233 : « Reparatus item vivis in Elysiis

dit : « Ranimé tu vis dans les prés fleuris des Champs Elysées, où t'accueillent dans la troupe des Satyres, les mystes de Bacchus, marquées du sceau sacré, et les Naïades, porteuses de corbeilles, pour que derrière les torches allumées, tu entraînes le cortège en fête. » Ailleurs, à propos d'un autre enfant, une épitaphe fait allusion à l'ivresse musicale des chants qui accompagnaient les accords de la cithare (1). Telle est donc l'image qu'on se fait du paradis dionysiaque : les mystes reproduisent dans le royaume des ombres les cérémonies des bacchanales et les orgies tumultueuses des thiases transportés par l'ébriété divine (2). La popularité de cette croyance est attestée par le grand nombre de sarcophages d'enfants portant des sujets bacchiques, qu'ont recueillis nos musées (3).

Du délire des bacchants, la philosophie rapprocha, depuis Platon, l'inspiration des poètes et plus tard l'exaltation intellectuelle du savant (4). Suivant cette doctrine, l'âme n'a plus besoin, pour atteindre l'immortalité, de subir une initiation éleusinienne ou dionysiaque. Le sage, dont la pensée se détache des soucis matériels pour cultiver la science et laisse la seule raison gouverner sa vie, devenu après sa mort une intelligence pure, va vivre avec les dieux et obtient alors la révélation intégrale de toute vérité. Ces idées continuèrent à se transmettre à l'époque impériale et furent affirmées avec force par les premiers Néo-Platoniciens. Le mysticisme altier d'un Plotin dédaignait les pratiques du culte (5) et par les seules forces de la raison, pensait

... Nunc seu te Bromio signatae mystides ad se / florigero in prato congregi in Satyrum / sive canistriferae poscunt sibi Naides aequ[e] /, qui ducibus taedis agmina festa trahas ».

(1) CIL, VI, 30122 = Bücheler, 607 : « Magna virtus pueri, victusque remisit animam | volnus habet venis et caelo carpitur ipse ; | condidimus terr(a)e a[ri]sque sacrabimus ipsum, [c]ui sonus auditur et vox, imago Lyaei, | murmurant et chitari cord(a)e cum voce decores. » Bücheler suppose à tort qu'il s'agit d'un temple de Bacchus bâti près du tombeau. — Cf. VI, 21846 = Bücheler, 1165 (épitaphe d'une enfant de huit ans) : « Ducite per nemora et campos protinus Elysios. » — Cf. en général Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 55 ss.

(2) Mystères célébrés dans les enfers : Aristoph., *Ranae*, 373 ss., 449 ss. Cf. *Axiochus*, p. 371 C : Ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστί τις προεδρία καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσι [cf. *supra*, ch. I, p. 49, n. 4]. Cf. *infra*, p. 344, n. 1 ; Dieterich, *Nekyia*, 1893, p. 77.

(3) Cf. *infra*, deuxième partie, p. 344.

(4) Cf. *supra*, p. 266.

(5) Malgré les liens qui, en réalité, unissent l'extase de Plotin à la contemplation des images dans le culte égyptien. Cf. *Mysticisme de Plotin* (Monuments Piot, XXV), 1921, p. 77 ss.

s'élever sans aucune intervention sacerdotale, jusqu'à l'objet supra-sensible de ses aspirations et entrer en communion avec l'Un. Si Porphyre reconnaissait l'efficacité des rites et des purifications, nécessaires au commun des hommes, selon lui, l'âme des philosophes pouvait être sauvée par la seule vertu de leur intelligence (1). « Comme, dit-il, celui qui est le prêtre d'un dieu particulier est expert dans la consécration de ses statues, dans la célébration des orgies et des initiations dans les lustrations et des rites semblables, de même le philosophe, prêtre du dieu universel, sait comment faire les images, pratiquer les purifications et les autres procédés qui l'uniront à son Dieu (2). Cette substitution, enseignée traditionnellement par la philosophie, de l'immortalité obtenue par la sagesse à celle que les mystères se flattaient d'assurer, explique que même les enfants, puisqu'ils pouvaient être initiés, aient été jugés dignes, eux aussi, d'être héroïsés par leurs petites études.

Les épitaphes insistent souvent sur l'érudition de ces écoliers ou écolières qui ont « reçu les dons des Muses » (3). Elles louent, au-delà de toute mesure, leurs succès scolaires, leur intelligence géniale, leur admirable science (4). Et elles ajoutent que, comme récompense de leur savoir, ces enfants prodiges sont montés vers les astres. La plus caractéristique est une épitaphe de Pesaro où un petit pythagoricien de douze ans nous rappelle ses études (5) :

(1) Bidez, *Vie de Porphyre,* 1913, p. 90 ss. ; p. 37, fr. 10 : « Ad Deum per virtutem intellegentiae pervenire paucis esse concessum ».

(2) Porphyre, *De Abstin.*, II, 49 ; cf. *supra*, p. 267, sur les philosophes qui se substituent aux prêtres.

(3) Kaibel, *Epigr.*, 617 (Rome) : Δῶρα δὲ Μουσάων καὶ βρέφος ὢν ἀγαπῶν. Cf. CIL, VI, 33893 = Dessau, 7783 : « Euphrosyne pia, docta novem Musis, philosopha, vixit annos XX » ; CIL, VI, 7578 = Bücheler, 422 : « Musae mihi dederant puero facundus ut essem. » Cf. Brehlich, *op. cit.*, p. 74.

(4) Bücheler, *Carm. epigr.*, 1165 = CIL, VI, 21846 : « Super annos docta » (8 ans) ; Bücheler, 1166 = CIL, VI, 18324 : « Quod si longa tuae mansissent tempora vitae / doctior in terris nulla puella foret. » Cf. 55, 219, 422 et *supra,* p. 254, l'épitaphe de Sulpicius Maximus. M. Marrou a réuni beaucoup d'autres exemples de ces louanges outrées (pp. 203-207). Nous citerons l'épitaphe d'un *calculator* datée de 144 ap. J. C. (CIL, XIV, 472 = Dessau, 7755) : « Hic tantae memoriae et scientiae fuit, ut ab antiquorum memori[a] usque in diem finis suae omnium titulos superaverit. Singula autem quem sciebat volumine potius quam titulo scribi potuerunt, nam commentarios artis suae, quos reliq(u)it, primus fecit et solus posset imitari, si eum iniq(u)a fata rebus humanis non invidissent. »

(5) CIL, XI, 6435 = Bücheler, 434 (dont le texte est fautif). Rapprocher du vers 2

Dogmata Pythagorae sensusq(ue) meavi sophorum
et lyricos legi, legi pia carmina Homeri,
scivi quod Euclides abaco praescripta tulisset.
Nunc modo ad infernas sedes Acheruntis ad undas
taetraque Tartarei sidera possideo.

Une inscription métrique de Bolsène, qui date du ve siècle, mais dont l'inspiration est purement païenne, explique comment le jeune Castorius (1) a mérité le ciel par sa sagesse.

Si mentes puras retinent [*confinia caeli*]
. . . .
Sublimes animas nullus putet ire sub [*umbras*]*;*
Occubat in terris sapiens, sed vivit in a[*stris*].
Et nunc, docte puer, studiis et iure pe[*rite*],
In virenti loco comitatur tur[*ba piorum*]

Voici un adolescent un peu plus âgé : Éphèbe de Smyrne, mort à dix-huit ans, il avait, nous assure son épitaphe, reçu les empreintes les plus glorieuses de la sagesse des Muses. Il a maintenant obtenu une renaissance pareille à celle des créatures célestes ; abandonnant la part mortelle de sa vie terrestre, il est devenu semblable aux héros immortels, réuni avec eux, dans un même séjour (2).

Quintil., *Inst. Or.*, I, 8, 5 : « Optime institutum est ut ab Homero atque Vergilio lectio inciperet ... tragoediae alunt et lyrici ». — Pour le sens du dernier vers, cf. *supra*, p. 55.

(1) Bücheler, 743 = Diehl, *Inscrip. christ.*, 3433. Cf. Bücheler, 1535, *supra*, p. 171.

(2) Peek, *Athen. Mitt.*, LVI, 1931, p. 122, nº 5.

Διονύσιον Διονυσίου.

Τύμβος ὅδε κρύπτει Διονύσιον, ὦ παροδῖτα,
αἰακτὸν γονέων ἄχθος ἐνεγκάμενον,
ὅς ποτ' ἐνὶ ζωοῖσι ἑ[ῶ]ν στέρνοισι λελόγχει
μουσοπόλου σοφίης σύμβολα κεδνότατα,
ἄρτι καθαρμόσσοντ' ὤμοις φαρετρήφορον ἰόν,
θεσμὸς ἐφηβείης ὡς κατέδειξε βροτοῖς,
ὀκτωκαιδεκέτη, χαλεπὸν τροφέεσσι λιπόν[τα]
ἄλγος, ἰσουρανίων ἁψάμενο[ν] γενεθλῶν·
θνητὸν γὰρ προλιπὼν ζωῆς μέρος ἀθανάτοισι
ἔσθ' ἴσος ἥρωσιν ταυτὸν ἔχων τέμενος.

L. 9, il faut accentuer γενεθλῶν de γενέθλη. D'autres exemples épigraphiques de cette héroïsation d'enfants ou de jeunes gens par la culture sont cités par Marrou, p. 241 s. L'institution d'un culte en l'honneur d'un ἄωρος est raillée par *Sap. Salom.*, 14, 5.

Ces textes, qu'on pourrait multiplier, sont suffisamment probants. Nous verrons dans la deuxième partie de ce chapitre (p. 334 ss.), comment les sépultures parlent un langage aussi clair que les épitaphes, en nous montrant l'apothéose de l'enfant qui s'est distingué par une précoce science.

II. — Les Muses sur les Tombeaux.

Un grand nombre de sarcophages, nul archéologue ne l'ignore, sont décorés de figures de Muses. Plus de cinquante de ces monuments ont été décrits (1). Parmi eux, quelques-uns remontent à l'époque hellénistique, mais la plupart datent de la période romaine, et ils s'espacent sur toute la durée de l'Empire, jusqu'au triomphe du christianisme, du Ier au IVe siècle. Le type le plus ancien et aussi le plus rare nous montre les neuf sœurs groupées par deux ou par trois, conversant sous les lauriers de l'Hélicon. Plus souvent, on les voit rangées les unes à côté des autres portant chacune un attribut distinctif ; parfois même elles apparaissent isolées, chaque figure étant placée dans une niche, comme les saints de nos cathédrales. Il n'est pas rare qu'à côté d'elles se tienne l'Apollon citharède, qui parfois est accompagné d'Athéna, déesse de la sagesse. Plus fréquemment on trouve jointe à elles l'image du défunt ou de la défunte, ou même de l'un et de l'autre. Ils sont assis ou debout, plus rarement couchés, lisant, déclamant, écrivant ou bien jouant de la lyre ou du luth, assistés d'une ou de deux Muses auprès d'eux (2). Ailleurs, le nombre de ces auditrices augmente : c'est tout le

(1) Cf. Trendelendeburg, *Annali dell' Istituto*, 1871, p. 27 ss. ; Matz-Duhn, *Bildwerke in Rom.*, II, nº 3266-3282 et surtout Oscar Bie, *Die Musen in der antiken Kunst*, Berlin, 1887, p. 53 ss. La liste pourrait être aujourd'hui notablement accrue ; cf. Max. Mayer dans *Realenc.*, s. v. « Musai », t. XVI, col. 753-6, qui esquisse un classement de ces sculptures au point de vue artistique. Pour les sarcophages du type dit de Sidamara, où apparaissent les Muses, cf. Charles Morey, *The sarcophagus of Claudia Antonia Sabina* (*Sardis*, t. V, part. I), 1924, p. 37 ss., 64 ss. et *passim*. A ces œuvres sculpturales sont venues s'ajouter les peintures d'un tombeau rupestre de Sparte, datant de l'époque impériale, que je ne connais que par la description donnée, *Bulletin corr. hell.*, LV, 1931, p. 476 : Une suite de tableaux encadrés offraient les images des neuf Muses et d'Apollon Musagète.

(2) Une liste très complète de ces monuments, à l'exclusion de ceux où les Muses figurent seules, a été dressée par M. H. I. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ (Thèses de l'Univ. Paris) Grenoble, 1937, p. 28-171. La plénitude de son recueil lui a permis d'interpréter ces sculptures avec plus de sûreté que ses prédécesseurs.

groupe de ces déesses mineures qui tient compagnie au mort. Celui-ci peut aussi être représenté par un simple buste, sans qu'apparemment il soit mis en relation avec les déités qui l'entourent, ou même il n'est point figuré sur la cuve funéraire, qui est occupée tout entière par les Muses seules. Ces divers motifs indéfiniment reproduits deviennent plus schématiques et moins vivants à mesure qu'on s'achemine vers la fin de l'antiquité et que s'accentue la décadence de l'art romain.

On a étudié ces œuvres en grand détail au point de vue archéologique (1), décrit minutieusement les attitudes et les costumes des neuf figures associées, énuméré exactement leurs attributs caractéristiques et recherché l'origine des types sculpturaux que les artistes ou artisans romains ont imités avec plus ou moins de bonheur. Mais longtemps on ne s'est guère demandé pourquoi les filles de la Mémoire étaient représentées sur les monuments funéraires avec une telle prédilection.

On s'est contenté d'abord de supposer que ces sépultures étaient des « tombeaux de poètes ». Mais comme l'épitaphe prouvait parfois qu'il n'en était rien, on dissimula l'incertitude qui en résultait, sous des généralités vides de sens, telle la formule que la représentation des Muses était simplement « une des images sous lesquelles les Grecs aimaient à voiler l'idée de la mort » (2), explication qui n'en est pas une. Une opinion qui a trouvé un certain crédit, veut que les Muses, regardées comme des déesses chthoniennes et funéraires, aient figuré sur les tombeaux comme annonciatrices du trépas au même titre que les Parques (3). Seulement, le postulat sur lequel repose cette interprétation, est erroné : les Muses n'ont jamais été des puissances du monde souterrain (4) ; dès l'origine, leur caractère propre est celui de protectrices des arts et des lettres, d'inspiratrices de toute la culture humaine (5) et elles sont devenues de bonne heure en Grèce des divinités célestes (6).

La vieille exégèse qui interprétait les sarcophages des Muses

(1) Bie, *op. cit.*, p. 61 ss. ; cf. *Realenc.*, *l. c.*

(2) Decharme, *Les Muses,* Paris, 1869, p. 54, n. 1.

(3) Cette théorie a été accréditée surtout par Dütschke, *Ravennatische Studien,* p. 146-151 et *passim.* La critique décisive de Marrou, *op. cit.*, p. 184 ss., me dispense d'insister sur cette interprétation.

(4) Cf. *supra,* p. 270, n 2 et Boyancé, *Culte des Muses,* p. 145 s., 278 ss., 330 ss.

(5) Cf. Cicér., *Tusc.*, V, 23, 66 : « Qui cum Musis, id est cum humanitate et cum doctrina, habeat aliquod commercium. »

(6) Cf. *supra,* p. 258.

comme des « tombeaux de poètes », exacte dans certains cas (1), était seulement trop étroite. Ceux qui y étaient ensevelis et dont l'image figure parfois sur leurs parois, ne sont pas seulement des poètes ou des musiciens, mais aussi des rhéteurs, des philosophes, des savants. C'est ce qu'indique le *volumen* qu'ils tiennent à la main (2). On voit même les déesses associées à des enfants studieux dont la précocité paraissait être un don reçu d'elles (3). Un sarcophage romain du musée de Berlin (4), datant de l'époque des Flaviens, nous les montre sur sa cuve de marbre accompagnées d'Apollon et de Minerve, tandis que sur le couvercle elles instruisent des jeunes gens, parmi d'autres scènes d'enseignement, qui nous transportent dans des écoles de grammaire et de philosophie (fig. 65). Tous ceux qui se consacraient à l'étude étaient les nourrissons des Muses et avaient ainsi quelque droit d'orner de leurs images la dernière demeure où ils reposaient.

Si le caractère des Muses et celui des mortels qui leur sont joints ne peut plus faire de doute depuis les recherches de M. Marrou, il reste cependant à préciser la relation qui les unit. La sculpture sépulcrale a-t-elle voulu représenter ces déesses parce qu'elles ont été les inspiratrices des doctes personnages ou des musiciennes expertes qui leur ont dû leur intelligence ou leur talent ? Ou bien l'enseignement des écoles philosophiques sur la divinisation des protégés des Muses, qui, grâce à elles, acquièrent une immortalité bienheureuse, a-t-il influé sur les compositions qui ornaient les sépultures ? Les familles qui ont choisi

(1) P. ex. pour le couvercle de sarcophage du British Museum (Smith, *Catalogue of gr. sculpture*, III, n° 2313 ; Marrou, p. 94, n° 93 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, 485) avec l'épitaphe (IG., XIV, 2000 = Kaibel, *Epigr. Graeca*, 613) de M. Sempronius Nicostratès μουσικὸς ἀνὴρ ποιητὴς καὶ κιθαριστής, qui prit ensuite un métier plus équivoque. Elle se termine par les vers : Πνεῦμα λαβὼν δάνος οὐρανόθεν τελέσας χρόνον ἀντεπέδωκα | καὶ μετὰ τὸν θάνατον Μοῦσαί μου τὸ σῶμα κρατοῦσιν. Cf. Marrou, pp. 213, 230.

(2) Marrou, p. 188 s., p. 194, combat avec raison l'opinion qui veut voir dans le *volumen* le livre du destin. Son interprétation est confirmée par le monument de Sardes, où le livre est expliqué par l'inscription comme l'emblème de la σοφία. Cf. *supra*, p. 26, note 5, et *infra*, p. 306, fig. 69. Voir aussi p. 299, n. 1 et pl. XXVI.

(3) Cf. *infra*, p. 335 ss.

(4) Gerhard, *Archäol. Zeitung*, I, 1843, pl. VI ; *Beschreibung ant. Skupt. Berlin*, p. 329, n° 844 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 26, 1 ; cf. Marrou, p. 152, n° 197. Trouvé sur la via Appia (CIL, VI, 29339). Le nom de Bariusti paraît être syrien. Les restaurations sont nombreuses sur la cuve : le bord inférieur avec les pieds de toutes les figures, deux Muses entières (la cinquième et la sixième à partir de la gauche), etc.

cette décoration pour les tombes de leurs proches ont-elles voulu rappeler à la fois les mérites qui distinguaient ceux-ci en cette vie et la récompense qui les attendait dans l'autre ? Dans leur pensée, la puissance tutélaire des Muses était-elle confinée à cette terre ou s'étendait-elle au ciel ? L'hésitation est permise surtout pour ces sarcophages où les Muses figurent seules, sans que les défunts soient représentés avec elles (1). Une intention mystique ou eschatologique semble à première vue absente de ces œuvres où les neuf sœurs sont debout, côte à côte, sans qu'elles soient mêlées à aucune action, ni mises en

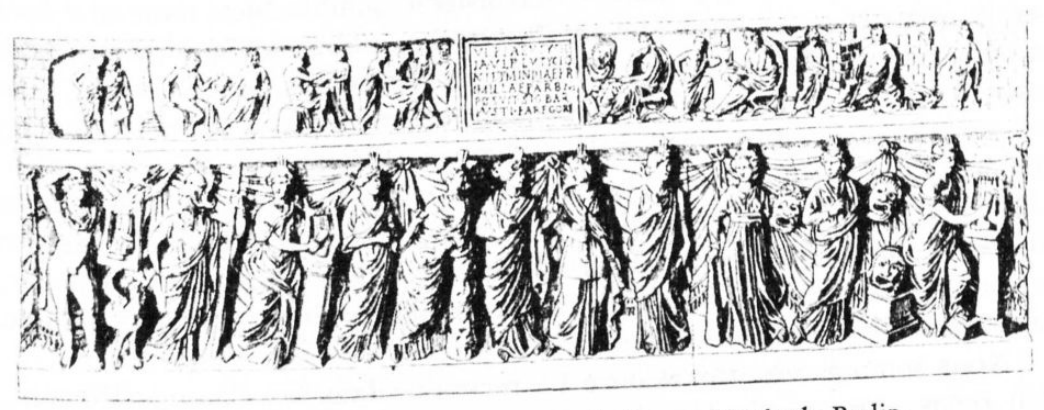


Fig. 65. — Sarcophage provenant de Rome. Musée de Berlin.

rapport avec aucun être humain. Leur seule présence doit ici suffire à exprimer l'idée essentielle que collectivement leur groupe fait entendre. Est-ce simplement celle que durant leur existence ici-bas ceux à qui ces riches sépultures ont été consacrées, étaient des hommes d'une haute culture ? Une analyse rapide des diverses compositions où l'art funéraire a introduit les Muses nous en fera mieux mesurer la portée.

Comme les sectateurs de Dionysos suivaient encore après leur mort, pensait-on, le cortège tumultueux des bacchanales (p. 284), de même une servante des Muses pouvait dans une autre existence se mêler à leurs chœurs et, s'identifiant avec elles, vivre à jamais en leur compagnie. Cette croyance qui est ancienne en Grèce (2), paraît avoir inspiré la composition d'un curieux bas-relief du musée d'Athènes (pl. XXV, 1), qui, malgré son pitoyable état, a été interprété avec sagacité par Conze, grand

(1) Voir les doutes exprimés par M. Marrou lui-même, *op. cit.*, p. 253, n. 73.

(2) Cf. *supra*, p. 257, n. 4.

expert en monuments funéraires (1). Sur une *klinè* horizontale, qui occupe toute la largeur de la pierre et s'allongeait encore quelque peu du côté gauche, aujourd'hui mutilé, dix convives ont pris place. A l'extrémité droite, on distingue Héraklès sur une peau de lion, dont les pattes pendent devant la couche. De la main gauche, il tient une coupe et se passe le bras droit derrière la tête dans une pose pleine de nonchalance. A son côté, on voit un homme vêtu seulement de l'*himation*, qui laisse le sein et le bras droits à découvert, et après lui, huit — peut-être autrefois neuf — figures féminines, portant des attributs devenus pour la plupart indistincts ; toutefois la troisième semble bien tenir une lyre et la quatrième un luth. Devant la couche, s'alignent quatre tables, à trois pieds de lion, chargées de mets, et des objets posés à terre : un cratère sous la dépouille du lion, puis une ciste, un étui à livres (*scrinium*) et un second cratère. Entre les tables et ces objets des Éros ailés, tendent aux convives leur nourriture ou leur boisson. Quatre autres Amours, dont le manteau flotte au vent, voltigent parmi la ramure d'arbres qui se dressent derrière la *klinè* ; deux cyprès, *feralis arbor*, et peut-être des pins parasols, tous les conifères étant regardés comme des emblèmes d'immortalité (2).

Nous sommes en effet, Conze l'a reconnu, dans les Champs Elysées. Un repas que préside Héraklès et auquel assistent des Amours, ne se passe pas dans un jardin réel de ce monde (3). Un mortel — le personnage vêtu de l'*himation* — a été jugé digne de participer avec le demi-dieu et avec les Muses au banquet éternel, qui est dans l'au-delà la récompense de la vertu. On connaît nombre de représentations d'Héraklès étendu sur une couche, le *skyphos* à la main, comme convive du festin dionysiaque, réservé aux héros qui ont conquis l'immortalité (4).

(1) Conze, *Archäologische Zeitung*, XXIX, 1872, p. 81 ss. et pl. 49. Nous reproduisons ce bas-relief d'après une photographie que M. William Lameere a bien voulu faire exécuter pour nous au musée d'Athènes.

(2) Cf. *supra*, ch. III, p. 219.

(3) Gardner, *Journal of hellenic studies*, V, 1884, p. 138, tout en adoptant l'interprétation de Conze, suggère cependant que « the relief might be an ideal representation of the sacrifices offered year by year to the surviving kinsfolk ». Ceci me paraît exclu par les personnages irréels que le sculpteur a introduits dans cette composition.

(4) Ces représentations ont déjà été expliquées en 1854 par Stephani, *Der ausruhende Herakles* (Mém. Acad. St Pétersbourg). Leur étude a été approfondie par Jean Bayet, *Hercule funéraire* (Mélanges de l'Ecole de Rome, XXXIX), 1922, p. 248 s.

On s'est souvenu à ce propos des vers d'Horace (1), où rappelant que Pollux et Hercule sont montés grâce à leur valeur jusqu'à l'empyrée, le poète ajoute : *Quos inter Augustus recumbens / purpureo bibet ore nectar*. Mais une épigramme plus ancienne s'applique mieux encore à la scène ici représentée : elle a été composée pour le poète Callimaque « chéri des Muses immortelles, dont il est devenu le commensal dans la demeure d'Hadès »(2).

Car, ce qui distingue le bas-relief athénien, jusqu'ici unique en son genre (3), et en fait surtout la valeur, c'est la présence des Muses. Évidemment, le personnage qu'elles ont admis à un banquet, qu'accompagnera leur musique céleste, avait dû leur témoigner une grande dévotion, qu'elles ont ainsi récompensée. L'agrégation des mortels à la compagnie des Muses paraît avoir inspiré aussi la composition de certains sarcophages romains, que nous aurons à considérer (p. 302). Nous voudrions seulement rappeler ici que l'association d'Héraklès et des Muses n'est point exceptionnelle dans l'art funéraire. Un fragment de sarcophage, du groupe d'Asie Mineure, conservé au Musée de Brousse, portait sur sa face antérieure les neuf Muses dans des niches — il reste Érato, Euterpe et Thalie — ; sur une face latérale, est figuré Hercule avec sa massue, assis sur un rocher, que recouvre la peau de lion (4). De même, sur la face principale d'un sarcophage romain démembré, on

(1) Horace, *Odes*, III, 3, 9. — Cf. *supra*, p. 269, n. 4.

(2) *Anthol. Pal.*, VII, 41 (probablement de Diodore, Ier siècle av. J. C.) : Ἆ μάκαρ ὀμβροσίῃσι συνέστιε φίλτατε Μούσαις, | χαῖρε καὶ ἐν Ἀΐδεω δώμασι, Καλλίμαχε. Cf. Apoll. Rhod., I, 1319 : Ναίειν ἀθανάτοισι συνέστιον (Héraklès) ; Julien, *Or.*, III (II), 32, p. 169, 15, Bidez : Οἱ θεοὶ χορευτήν τε αὐτῶν ἐποιήσαντο καὶ συνέστιον (l'empereur défunt), et *infra*, ch. v.

(3) Dans le *Lexikon* de Roscher (s. v. « Heros », col. 2542, note), où le bas-relief de Conze est cité, on en rapproche un « banquet funéraire » de Berlin (N° 832), dont l'épitaphe métrique, malheureusement mutilée (Kaibel, *Epigr.*, 310), semble dire que le tombeau du mort portait des images ou statues des Muses (στήλῃ τειμήσαντες ἐμὸν τά[φον ἀθανάτοις τε] Πιέρισιν (cf. IG, IV, 53, *supra*, p. 270, n. 2). De plus, la note de Roscher ajoute d'après une communication de Furtwängler : « Les Muses sont représentées sur un bas-relief du même genre (un banquet funéraire) qui se trouve à Tarente ». Mais le meilleur connaisseur de la sculpture tarentine l'y a cherché en vain ; la direction du Musée ne le connaît pas (cf. P. Wuilleumier, *Tarente*, 1940, p. 293, n. 2). Toutefois, tant d'antiquités ont passé de Tarente à l'étranger dans des collections publiques ou privées, qu'il ne faut pas désespérer de retrouver un jour le bas-relief signalé par Furtwängler.

(4) Mendel, *Catal. du musée de Brousse*, p. 81, n° 82 ; cf. Ch. Morey, *Sardis*, V, part. I, p. 29.

voit Apollon et trois Muses ; sur les côtés, des figures d'Héraklès et de Dionysos avec une bacchante (1). Grâce à son courage, Héraklès était sorti vainqueur de toutes les épreuves ; descendu aux Enfers, il avait triomphé de la Mort, et les exploits surhumains de sa vie aventureuse lui avaient valu l'apothéose. Son destin contenait pour tous les hommes valeureux la promesse d'une vie immortelle dans la société des dieux. Le rapprochement entre leur sort et le sien est poussé jusqu'à l'identification et les tombeaux romains nous montrent parfois le défunt sous l'aspect d'Hercule (2). Celui-ci est sur notre bas-relief associé aux Muses, qui, nous allons le voir, appellent dans leur demeure céleste ceux qui les ont vénérées.

Parmi les monuments funéraires où apparaissent ces Muses, un groupe peut se détacher des autres : celui où sont figurés des musiciens et des musiciennes (3). Nous allons essayer d'en définir le sujet et la signification.

L'antique croyance qui voulait que les morts continuassent à avoir des besoins, des goûts, des occupations analogues à ceux de cette terre, avait conduit à l'idée que les ombres, admises dans les Champs-Elysées, ne cessaient point de s'adonner aux divertissements qui avaient charmé leur existence humaine (4). Parmi ces jouissances, aucune n'était plus enivrante, plus noble et plus pieuse que la musique ; aucune ne parais-

(1) Ch. Morey, *op. cit.*, p. 25. Sur l'union d'Héraklès et des Muses, cf. aussi Hans Dütschke, *Ravennatische Studien*, p. 183, mais l'explication qu'il en donne ne nous paraît pas valable. — On sait que Fulvius Nobilior fonda dans le cirque Flaminien un temple d'*Hercules Musarum* et y plaça des statues des neuf Muses rapportées d'Ambracie (Roscher, *Lexikon*, s. v. « Hercules », col. 2970 ss.). Dès lors, les exemples d'une association du héros avec ces déesses mineures se multiplient dans l'art romain (p. ex. sur la poterie arrétine : IG, XIV, 2406, nos 28, 30, 34, 43-46). Elle est moins fréquente dans l'art grec (Furtwängler dans Roscher, s. v. « Herakles », col. 2189, 60 ss.), mais non inconnue : Groupe de Damophon à Messène (Pausanias, IV, 31, 10); balustrade du dème d'Icaria (*American journ. of Arch.*, 1889, p. 469).

(2) Bayet, *l. c.*, p. 259.

(3) Les monuments d'époque romaine ont été réunis et leur sujet étudié par M. Marrou, *op. cit.*, p. 134 ss., p. 250 ss. Les pages qui suivent n'auraient pu être écrites sans ces recherches préalables. — Quasten, *Die Leierspielerin auf heidnischen und christlichen Sarkophagen* (dans *Römische Quartalschrift*, 1929, p. 1-13), a montré que les quelques sarcophages chrétiens où apparaît la joueuse de lyre, ont repris, avec sa signification, une figure païenne, qui était un symbole de la vie future.

(4) Cf. *Afterlife*, p. 73.

sait plus digne des bienheureux que cette harmonie, qui avait ravi, élevé et sanctifié leurs âmes pendant leur vie corporelle (1). Le pythagorisme surtout avait propagé cette conception de la béatitude des élus. Eurytos, un disciple de Philolaos, rapportait que de longues années après la mort de celui-ci, un berger, s'approchant vers midi — l'heure propice à l'apparition des démons — de la tombe du philosophe, l'avait entendu chanter (2). Un fragment, souvent cité, d'une thrène de Pindare parle du plaisir qu'éprouvent les habitants de l'Hadès à jouer de la lyre (3). L'*Axiochos,* nous l'avons vu (p. 271), dans sa peinture des Champs-Elysées, évoque à la fois les entretiens des philosophes, les chœurs de danse, les concerts et les banquets (4). Virgile, décrivant les Enfers, se figure les ombres heureuses festoyant sur le gazon en chantant des péans (5) et il montre Orphée qui, vêtu de sa tunique talaire, fait résonner les sept cordes de sa lyre pour accompagner sa voix (6). Lucien dans la parodie qu'il a composée de ces délices imaginaires, ne manque pas de mettre en scène, pendant le festin élyséen des Iles Fortunées, des chœurs conduits par les musiciens et poètes célèbres Eunomos de Locres, Arion de Lesbos, Anacréon, Stésichore (7). De fait, des épigrammes funéraires composées pour Anacréon assurent que dans l'au-delà il ne renonce pas aux doux charmes du chant ; même dans l'Hadès, il ne laisse pas dormir son luth, et le souhait qu'on lui adresse, c'est de n'être privé ni d'aimables banquets, ni de lyre (8). A la fin du

(1) Cf. *supra,* 262.

(2) Jamblique, *V. Pythag.*, 139, 148. Cf. Delatte, *op. cit.* (*infra,* p. 296, n. 3), p. 330, qui rapproche de ce passage le Pseudo-Aristote, *Mirab. auscultationes,* 101 : Bruit de cymbales et de tambourins sur un tombeau des îles Lipari. M. Deonna a émis l'hypothèse que la croyance au « mort musicien » serait née des hallucinations auditives des mourants (*Revue hist. des religions,* CXIX, 1939, p. 78 ss.).

(3) Pindare, fr. 129, 5, Schröder = Thrènes, 1, Puech : Τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται.

(4) *Axiochos,* p. 371 C, D. — Même peinture dans Plutarque, *De anima,* fr. VI, 5 (p. 725) : Φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων.

(5) Virgile, *Énéide,* VI, 655 : Conspicit ecce alios dextra laevaque per herbam / vescentes, laetumque choro paeana canentes / inter odoratum lauri genus.

(6) *Ibid.*, 645 ; Norden note que la présence d'Orphée et de Musée dans les Enfers est traditionnelle (Platon, *Apol.*, 41 a ; *Rép.*, II, 363 C). Cf. *infra,* p. 304, n. 2.

(7) Lucien, *Hist. ver.*, II, 15. Une des sources de cet opuscule est le Pythagoricien Antonius Diogène ; cf. *supra,* p. 190, n. 2. Peut-être est-ce lui qui est imité dans ce passage. — D'autres textes sur la musique qui se joue dans les Iles des Bienheureux sont cités par Dieterich, *Nekyia,* p. 36 ss.

(8) *Anthol. Pal.*, VII, 25 : Μολπῆς δ' οὐ λήγει μελιτερπέος, ἀλλ' ἐπέκεινα | βάρβιτον οὐδὲ

paganisme, l'empereur Julien assure que Constance sera reçu après sa mort par les dieux « dans leurs chœurs et dans leurs festins » (1). Encore à l'époque byzantine un navigateur revenu des Indes racontait que s'étant approché des Iles des Bienheureux, la mélodie de voix d'une douceur infinie avait frappée son oreille (2).

Il n'est pas surprenant qu'une tradition aussi longue et aussi répandue ait influé sur la composition des sujets funéraires. A l'époque hellénistique, une série de lécythes blancs ou d'autres vases, qu'on déposait dans les tombeaux, ou encore de stèles dressées sur ceux-ci représentent le défunt jouant de la lyre, ou bien à qui un parent survivant apporte une lyre (3). Ces représentations expriment simplement la croyance que l'ombre de celui qui s'en est allé persiste dans le royaume souterrain à s'adonner à l'art délicat auquel il se plaisait sur la terre. On le figure lui-même se livrant au plaisir le plus élevé des Champs Elysées, ou bien on dépose sur sa tombe les instruments qui lui permettront dans l'autre monde de participer aux chœurs des bienheureux.

La même croyance a certainement inspiré les décorateurs de sarcophages, qui ont placé une musicienne jouant de la lyre et du luth au pied de la couche où le défunt est étendu, participant à un banquet dans l'au-delà (4) : il retrouvera dans une autre vie ces mélodies que parmi les vivants, il aimait à entendre pendant ses repas. Voici un sarcophage du Latran (5) où un jeune homme est à demi étendu sur le lit, une serviette à la main (Pl. XXV, 2). Derrière lui, des Amours ailés

θανὼν εὔνασεν εἰν' Ἀΐδῃ. Cf. VII, 27 : Εἴης ἐν μακάρεσσιν, Ἀνάκρεον... μήτ' ἐρατῶν κώμων ἄνδιχα μήτε λύρης.

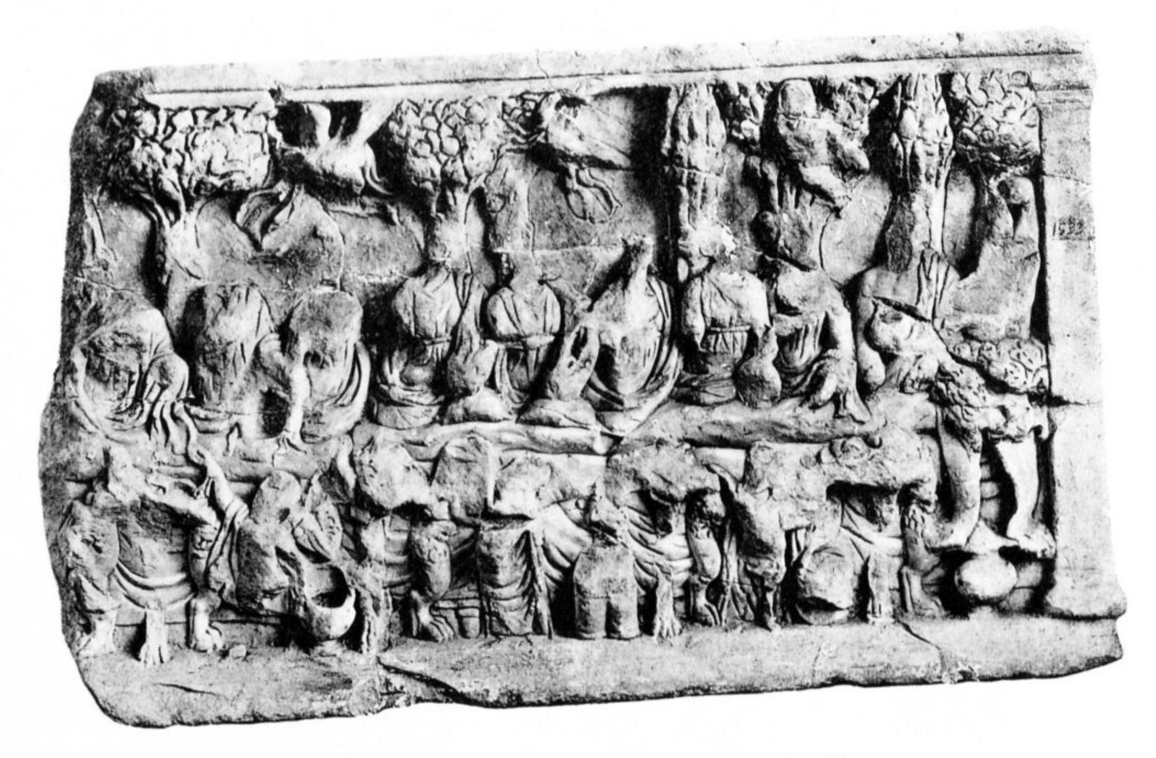
(1) Cf. *supra*, p. 293, n. 2.

(2) Cf. *Cat. codd. astr.*, VIII, 4, p. 113, sur Eusèbe Indicopleuste, personnage inconnu.

(3) Armand Delatte (*La musique au tombeau dans l'antiquité*, dans *Revue archéol.*, 1913, I, p. 318-332) combat avec raison l'interprétation qui croyait ces scènes empruntées à la vie terrestre et y voyait l'expression d'une prétendue coutume funéraire, celle de faire de la musique près du tombeau pour réjouir le mort dans sa solitude. C'est ce mort lui-même qui joue de la lyre ou d'un autre instrument. — Cf. les stèles d'époque romaine (Conze, *Attische Grabreliefs*, nos 1844, 1930) mentionnées par Marrou, *op. cit.*, p. 155.

(4) Marrou, p. 155 ss., nos 200-204 ; cf. p. 251. — Nous reviendrons sur le banquet dans l'autre monde, *infra*, ch. v.

(5) Benndorf et Schöne, *Bildw. des Later. Mus.*, no 481 = Marrou, p. 155, no 200. Le couvercle placé sur la cuve ne lui appartient pas. — Pour la signification du poisson figurant sur la table, cf. Dölger, *Ichthys*, t. IV, *passim*.



1 - Mort héroïsé festoyant avec Héraclès et les Muses.
Musée d'Athènes.



Cliché Anderson 24199

2 - Banquet funèbre. Sarcophage du Latran.

supportent les guirlandes dont sera formée la couronne d'immortalité (1). Devant lui, sur une table à trois pieds, un plat contient un poisson. A droite et à gauche, des serviteurs apportent d'autres mets, et une femme, assise sur un siège en osier, joue du luth pour le convive éternel.

Ailleurs, c'est une morte héroïsée, figurée près de son époux sur le couvercle du tombeau, à qui le sculpteur a mis en main un instrument. Ainsi, un sarcophage colossal du Palais des Conservateurs à Rome (2), dont la cuve porte la chasse de Méléagre (3), est surmonté d'une couche où sont allongés, accoudés côte à côte, un mari tenant un rouleau de papyrus entr'ouvert et sa femme avec le luth à long manche,



Fig. 66. — Sarcophage d'enfant. British Museum.

dont ses doigts agiles semblent encore faire résonner les cordes. Les têtes ne sont qu'ébauchées, destinées à être achevées à la ressemblance du couple décédé. Au chevet, un Amour, image du sommeil éternel (4), dort debout, les jambes croisées, appuyé contre une colonne, la tête soutenue par le bras gauche, tandis qu'à ses pieds, un chien le regarde. A l'autre bout du lit, est assis un autre Éros, portant un masque tragique. Les deux défunts « que la mort a élevés à une condition supérieure et presque divine, vivent leur vie d'outre-tombe, que charmeront encore les goûts et les plaisirs qui ont occupé leur vie terrestre » (5),

(1) Cf. *supra*, p. 245 et fig. 63 ; *infra*, p. 317.

(2) *Bull. comm. arch. munic. Roma*, I, 1872, p. 175, pl. II-III ; Baumeister, *Denkmäler*, II, p. 918, fig. 992 ; Collignon, *Statues funéraires*, p. 356 et fig. 255 (photog. Moscioni) ; Robert, *Sarkophagrel.*, III, 2, pl. 64, n° 221 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 194. Cf. Helbig, *Führer*, I 3, p. 59, n° 916.

(3) Sur le rapport à établir entre cette chasse et les « demi-gisants » du couvercle, ch. *infra*, ch. v.

(4) L'Éros dormant symbolise le sommeil de la mort, cf. *infra*, ch. v.

(5) Collignon, *l. c.*, p. 360.

Sur un petit sarcophage d'enfant, au British Museum (1), la même intention symbolique est exprimée d'une manière plus poétique (fig. 66) : c'est le groupe enlacé d'Éros et Psyché qui occupe la couche, devant laquelle est placé le plat avec le poisson ; ce sont d'autres Amours qui jouent le rôle de serviteurs. L'un d'eux, derrière le lit, a l'attitude et l'instrument de l'Apollon lyricine et la femme, qui, de l'autre côté, fait résonner le luth, est une Psyché, une âme, aux ailes de papillon.

Toutefois, ceux qui restaient ainsi fidèles à de très anciennes conceptions, y mêlaient souvent des traditions différentes et en réalité contradictoires. L'inscription d'un sarcophage de Ravenne (2), qui date du IIIe siècle, nous fournit un exemple curieux d'une pareille confusion (pl. XXVI). Des deux côtés de l'épitaphe, on voit, à droite, un lecteur assis, au-dessus d'un buste d'Hermès, qui est à la fois le dieu de l'intelligence et le dieu psychopompe ; à gauche, une femme jouant d'un instrument à cordes, au-dessus d'une *ascia,* dont le sens reste controversé (3). Plus haut, on lit des vers grecs, défigurés par une transcription en caractères latins et dont la vraie signification n'a pas été saisie. « En vain j'appris à entonner une mélodie harmonieuse, de celles dont Hermès a trouvé le rythme sur la lyre. J'émets en chantant sur ma cithare vers l'ombre brumeuse des sons semblables aux cris de l'hiron-

(1) Smith, *Cat. Brit. Mus.*, n° 2320 ; Millin, *Galerie mythologique,* XLV, 199, dont nous reproduisons le dessin ; Roscher, *Lexikon,* s. v. « Psyche », col. 2325, fig. 25. Cf. Marrou, p. 157, n° 202.

(2) Sarcophage trouvé au commencement de ce siècle dans l'église San Vittore, à Ravenne. Publié avec de bonnes planches et commenté par Amatucci, *Bolletino d'arte del ministero,* 1907, fasc. IV, pp. 1 à 9. Cf. Dütschke, *Ravennatische Studien,* Leipzig, 1909, p. 64 ss. ; II, p. 176 ss. Dans ce tombeau, destiné à Tetratia Isias et à son époux, on enterra d'abord, d'après l'épitaphe, leur fille de neuf ans, Sosia Juliane ; cf. Dessau, *Inscr. sel.*, 9442 (manque dans le *Corpus,* XI). Sur les côtés, reproduits par Amatucci, on revoit deux fois, assise, la jeune femme, dont le *signum* était Memphis, d'une part seule, d'autre part, avec un médecin, Grégorius, qui, semble-t-il, lui soigne l'œil. M. Marrou a eu le mérite de signaler l'importance de la pièce grecque que nous reproduisons, mais, trompé par la copie fautive de Dütschke, il n'a pu comprendre le dernier vers, qui éclaire la signification de tout le morceau.

(3) L'*ascia* est un emblème celtique, mais on le trouve dans l'Italie du Nord, pays gaulois. Dütschke (p. 176) signale sa présence sur des monuments de Modène (*Antike Bildwerke in Nord-Italien,* t. V, 837 et 847) et de Brescia (*Ibid.*, IV, 323), et il regarde cette hache, avec raison je crois, comme un emblème apotropaïque destiné à écarter le mauvais sort. Cf. pl. XXVI, 2. A Rome, où tous les provinciaux affluaient, l'*ascia* est assez fréquente.



Cliché Anderson 27638

1 - Tombeau de Sosia Juliana. Sarcophage de Ravenne.





A   II C LIGYRONMELOS·ONPOTEHERME
YRECHELONESMETRON·EGODEPSALLVSAEIDO
ROSZOFONEAEPOENTACHELIDONIICELONAVDEN
ALAMEMYROLOH·CATECII   IAMELENA
HOSMENMOILETHEN ARECHI
CAEAPHILATOPHO NEN

RONIA
ILONAEDIDAXASAEODIMAGRAMMATA
IN
CAIP A   ANESAEPOI·SVPLERO
PHORVPSYCHE

2-4 - Inscriptions du sarcophage de Ravenne.

delle ; mais la Parque funeste et la terre noire me retiennent, en sorte qu'elles m'imposent l'oubli et m'ont enlevé la voix » (1). Cette pièce incorrecte, centon de réminiscences homériques et autres, mal raccordées (2), combine avec l'idée du concert élyséen celle de l'obscurité de l'Hadès, et le pépiement aigu de l'hirondelle évoque le souvenir des petits cris d'un vol de chauves-souris, auxquels la deuxième *Nekyia* compare les gémissements poussés par le cortège des âmes plaintives (3). Dans les ténèbres de sa demeure souterraine, cette cantatrice a perdu la voix et oublié ses chants.

Les Muses sont absentes de ces sarcophages qui puisent leur inspiration dans d'autres croyances mythologiques. Dès qu'elles y interviennent, nous les verrons transformer l'esprit de toute la décoration des tombeaux. L'association d'une musicienne à un lecteur, dont le sarcophage de Ravenne nous offre un exemple, se retrouve sur nombre de monuments. Jamais l'art funéraire n'a figuré le couple opposé, celui d'un musicien faisant pendant à une lectrice, bien que celle-ci — mais non celui-là — se rencontre isolément. Une joueuse de lyre ou de luth répond à un personnage tenant un *volumen* soit ouvert, soit roulé, qui

(1) Μὰψ ὑμνεῖν ἔμαθ]ο[ν] λιγυρὸν μέλος, ὧν ποτε Ἑρμῆς
εὗρε χελώνης μέτρον · ἐγὼ δὲ ψάλλουσ' ἀείδω
πρὸς ζόφον ἠερόεντα χελιδόνι (ε)ἴκελον αὐδήν ·
ἀλλά με Μ(οῖ)ρ' ὀλοὴ κατέχ[ει καὶ γα]ῖα μέλ(αι)να,
ὡς μέν μοι λήθην [π]αρέχ[ει] καὶ ἀφ(ε)ίλατο φώνην.

Je dois la restitution du début à mon ami M. Paul Mazon. La fin du vers 2 rompt le mètre. — V. 3 : ΕΛΕΡΟΕΝΤΑ pour ΑΕΕΡ.. Vers 4 : ΜΕΛΕΝΑ pour μέλαινα — ΜΥΡ pour Μοῖρ' — V. 5 : ΑΦΙΛΑΤΟ pour ἀφείλατο. Pour le sens, cf. CIL, VI, 24042 = Kaibel, 551. — Les vers qui occupaient l'autre côté du sarcophage et s'appliquaient au lecteur qui en est voisin, sont trop mutilés pour qu'on puisse reconstituer le morceau. On voit cependant qu'il s'agissait d'un maître de littérature grecque ou de philosophie. L. 1 : 'Αχέ ?] ρον[τ]α. L. 2-3 : ...[τ]έκνα ἐδίδαξας ἀοίδιμα γράμματα [φωνε]ῖν (ΑΕΟΔΙΜΑ pour ΑΟΕΔΙΜΑ). L. 4 : καὶ ρ (ou δ) αν ἐς ἃ ἔποι σοῦ πληροφόρου ψυχῇ. Le volume ouvert porte aussi des traces de lettres que Dütschke a voulu déchiffrer : 1) PAR ; 3) RAPVIT ; 4) INVITO.

(2) Vers 2 : χελώνη, mot employé à propos de l'invention de la lyre dans l'Hymne à Hermès, vv. 42, 48. — V. 3 : ζόφον ἠερόεντα ; *Il.*, O, 191 ; *Od.*, λ, 57 ; cf. *supra*, ch. II, p. 118. La fin du vers est empruntée à *Od.*, φ, 411 : χελιδόνι εἰκέλη αὐδήν, appliqué à la vibration de la corde de l'arc. — V. 4 : *Il.*, Π, 849 : ἀλλά με μοῖρ' ὀλοὴ καὶ Λητοῦς ἔκτανεν υἱός. L'autre moitié du vers reproduit *Il.*, B, 699 : ἔχει κάτα γαῖα μέλαινα. — V. 5 : Cf. Théognis, 705 : (Περσεφόνη) βρότοις παρέχει λήθην βλάπτουσα νόοιο.

(3) *Odyss.*, ω, 5 ss.

lui fait face. Cette composition représente les époux qui reposent dans le tombeau : le mari s'est instruit par la lecture, et la méditation, tandis que sa femme cultivait les arts d'agrément. Mais le parallélisme de ces deux tableaux opposés a une raison plus profonde. Le pythagorisme établissait une équivalence entre la musique et la science et enseignait que celle-ci comme celle-là ouvrait le chemin du ciel (1). Or, la sagesse comme l'art musical sont un don des Muses (2). C'est cette croyance qu'il faut toujours avoir présente à l'esprit pour saisir le sens profond des scènes que nous allons rencontrer.

Un premier groupe de monuments nous montre la musicienne et le lecteur accompagnés chacun d'une Muse. Il a été étudié par M. Marrou à propos d'un sarcophage du IIIe siècle (Pl. XXVII, 1) que possédait à Rome l'antiquaire Simonetti (3). A droite, un homme assis sur un siège, vêtu d'un simple pallium, tient entr'ouvert un *rotulus,* dont il vient d'interrompre la lecture. Devant lui, Uranie, debout, touche d'une baguette une sphère étoilée. Indique-t-elle ainsi que le personnage qu'elle accompagne s'est intéressé à l'astronomie ou à l'astrologie ? Peut-être. Plus probablement, elle désigne les étoiles qui ont déterminé la carrière de ce studieux érudit et lui ont octroyé la sagesse, qui sauve les âmes (4). A gauche, une femme, assise dans un fauteuil, soutient de la main

(1) Cicéron, *Somn. Scip.*, cité *supra,* 262, n. 3. Comparer le *Phèdre*, p. 248 D et Plotin, I, 3 : Les âmes capables de s'élever et de s'évader du monde sensible sont celles du musicien, de l'amoureux (ἐρωτικός) et du philosophe.

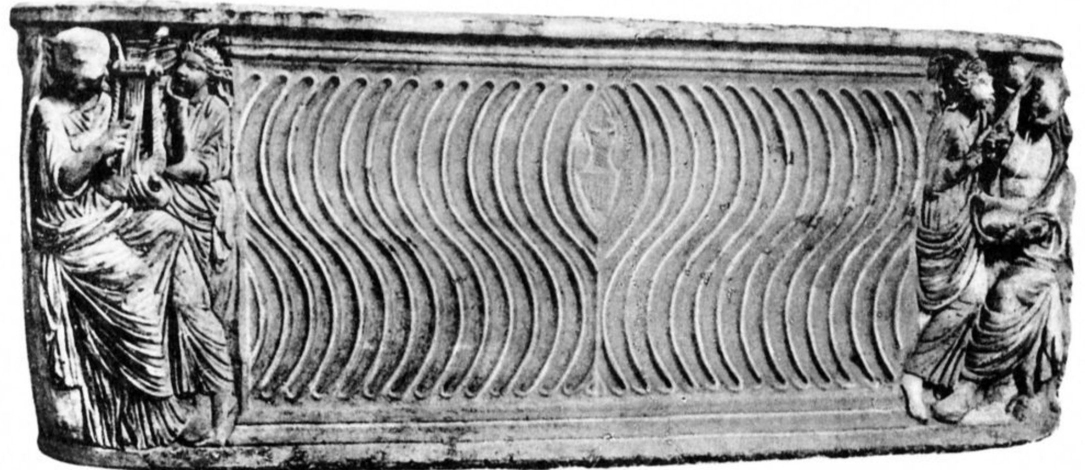
(2) Cette idée, devenue courante, est particulièrement mise en relief par une épitaphe de Naples (CIG, 5819 = IG, XIV, 793 = Kaibel, *Epigr.*, 560) célébrant une jeune femme : Aphrodite lui avait donné la beauté, Athéna la prudence de l'esprit (σαοφροσύνη) et l'habileté aux travaux féminins,

Μοῦσα καὶ σοφίαν καὶ πακτίδα τὰν φιλέραστον,
συμφωνίαν ἐρατοῖς μειξαμένα μέλεσιν.

Le philosophe pythagoricien que consulte Justin (*Dial. Tryph.*, II, 4), exige de lui qu'il apprenne la musique, l'astronomie et la géométrie : ce sont les connaissances qui détachent l'âme des choses sensibles et la rendent apte à recevoir les intellectuelles.

(3) Marrou, *Revue archéologique,* 1933, I, p. 173 ss. Cf. Μουσικὸς ἀνήρ, p. 159, nº 206 s.

(4) La première interprétation est celle de M. Marrou. Elle se recommande par cet avantage qu'elle établit une connexion plus étroite entre la Muse et le lecteur. Mais le geste prêté ici à Uranie est fréquent (cf. p. ex., pl. XXXI, 1, et XXXII). Sur le sarcophage de Prométhée (*supra,* pl. IV), c'est celui d'une des Parques, et il ne peut s'agir ici que de l'indication de la *genesis* de l'homme qui vient d'être créé. Cf. *infra,* p. 320, n. 1 ; 336, n. 4 et Brendel, *Röm. Mitt.*, LI, 1936, p. 17 ss., fig. 4, 5 ; p. 76 ss. et pl. X,



Cliché Marrou

1 - Musicienne et lecteur avec une Muse. Ancienne collection Simonetti.



Cliché Alinari 33182

2 - Lecteur et musicienne avec les neuf Muses.
Cathédrale de Palerme.

gauche une lyre dont, avec la droite, elle touche de son plectre les cordes. Une Muse l'écoute. Les têtes du lecteur et de la musicienne ne sont qu'ébauchées. Elles étaient destinées à être achevées à la ressemblance des morts qui devaient reposer dans ce sépulcre de marbre.

Si l'on voulait donner au motif sculptural dont nous venons de parler une signification limitée à cette vie terrestre, on pourrait n'y voir que la protection accordée par une Muse particulière à celle qui a cultivé l'art spécial auquel elle préside (1). Cette Muse aurait été figurée parce qu'elle était la divine inspiratrice des chants que modulait la défunte ; sa présence sur la tombe rappellerait simplement le talent musical de celle qui y était ensevelie. La même explication pourrait à la rigueur s'appliquer aux scènes où la joueuse de cithare est accompagnée de deux ou trois Muses (2). Mais, peut-on étendre une pareille interprétation aux sarcophages où cette exécutante est représentée en compagnie du groupe entier des filles de Mnémosyne ? Admettra-t-on qu'elle ait excellé dans tous les genres, poésie épique, dramatique et lyrique, danse et musique, et appris en outre les disciplines intellectuelles, car c'est tout cela que figurent les neuf déesses alignées sur la cuve (3). Formuler une pareille supposition en fait éclater aussitôt l'invraisemblance. C'est la compagnie des Muses, prise dans son ensemble, qui se présente ici comme la puissance tutélaire d'une mortelle, qu'elle a favorisé de ses dons artistiques. Elles forment le chœur des cantatrices planétaires et appellent à elles les femmes qui leur ont voué un culte fervent et les ont servies passionnément (4).

Que telle soit bien l'idée qu'ont voulu exprimer les sculpteurs romains, nous en donnerons immédiatement une preuve frappante. Parfois le lecteur et la musicienne sont accompagnés non de neuf Muses mais de huit : c'est à ce chiffre que s'arrête par exemple un tombeau de l'époque des Sévères, conservé au Vatican (pl. XXVIII, 1) (5). M. Marrou

(1) Cf. Marrou, *op. cit.*, p. 249.

(2) Marrou, *op. cit.*, p. 160 ss., n° 207, 209, 212 ; cf. p. 107, n° 108. Comparer notre pl. XXVIII, 1.

(3) Nous reproduisons à titre d'exemple (pl. XXVII, 2), un sarcophage conservé dans la crypte de la cathédrale de Palerme (Marrou, p. 166, n° 216). La seconde Muse soutient la lyre de la musicienne et est ainsi étroitement associée avec elle, comme, à l'autre extrémité, celle qui couronne le lecteur, l'est avec lui. Les autres ne sont point mises directement en relation avec l'un ou l'autre.

(4) Cf. *supra*, pp. 262, 267.

(5) Vatican. Cour du Belvédère, Amelung, t. II, p. 40, n° 13 et planche 5, que nous

a suggéré l'idée que la neuvième figure de femme, traitée en portrait était bien l'épouse du défunt, mais qu'elle occupait la place de la Muse absente, à laquelle elle avait été assimilée (1). L'explication est séduisante. Les exemples d'apothéose des morts par assimilation à un dieu abondent dans l'art funéraire comme dans la littérature de l'antiquité (2). Ces monuments romains se rattacheraient ainsi au bas-relief d'Athènes où l'on a reconnu un mort héroïsé, festoyant en compagnie d'Héraklès et des Muses. Cependant une objection se présente à l'esprit : les mortels divinisés prennent d'ordinaire les attributs des divinités auxquelles on les égale, et la musicienne en est dépourvue. La limitation à huit du nombre des Muses paraît donc avoir un autre motif. Nous l'avons déjà indiqué (p. 258), les vierges célestes, qui président à l'harmonie des sphères, forment une ogdoade, non une ennéade, parce qu'elles sont les maîtresses du ciel des étoiles fixes et des sept cieux planétaires (3), et nous avons vu que ne sachant où loger la neuvième, qu'imposait la tradition, les théologiens l'ont parfois fait descendre sur la

reproduisons. Marrou, p. 166, nº 215. — Huit Muses sur un sarcophage du musée Torlonia ; la femme n'est pas une musicienne, mais une auditrice. Aux Muses sont joints six sages de la Grèce ; Rodenwaldt, *Jahrb. des Instit.*, LI, 1936, p. 101 s., pl. 5 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, 347, 1 ; *Cambridge ancient history* ; *Plates*, t. V, nº 198 ; cf. Marrou, p. 102, nº 102 et p. 150. — De même, huit Muses avec deux époux, sarcophage du palais Giustiniani : Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 257, 1 ; Marrou, p. 51, nº 20. — Nous parlerons plus bas (p. 338) d'un sarcophage d'enfant où huit Muses se groupent autour de la couche du mort héroïsé. — Un groupe de huit Muses se trouvait à Athènes : Servius, *Aen.*, I, 8 : « Alii has octo, ut Athenis visuntur, alii quatuor dicunt. » Max. Mayer dans *Realenc.*, s. v. « Musai », col. 738, croit que les Romains avaient emporté la neuvième. C'est une explication simpliste. — Noter que le banquet funèbre d'Athènes reproduit plus haut (pl. XXV, 1) n'a conservé que huit Muses.

(1) Cf. l'inscr. de Sardes citée *supra*, p. 26, note 5, qui commence par les mots : Κομψὰν καὶ χαρίεσσαν πέτρος δείκνυσι. Τίς ἐντὶ Μουσῶν ; mais la suite prouve que l'auteur de l'épitaphe ne croyait pas à la vie future de la morte et que l'assimilation est purement littéraire.

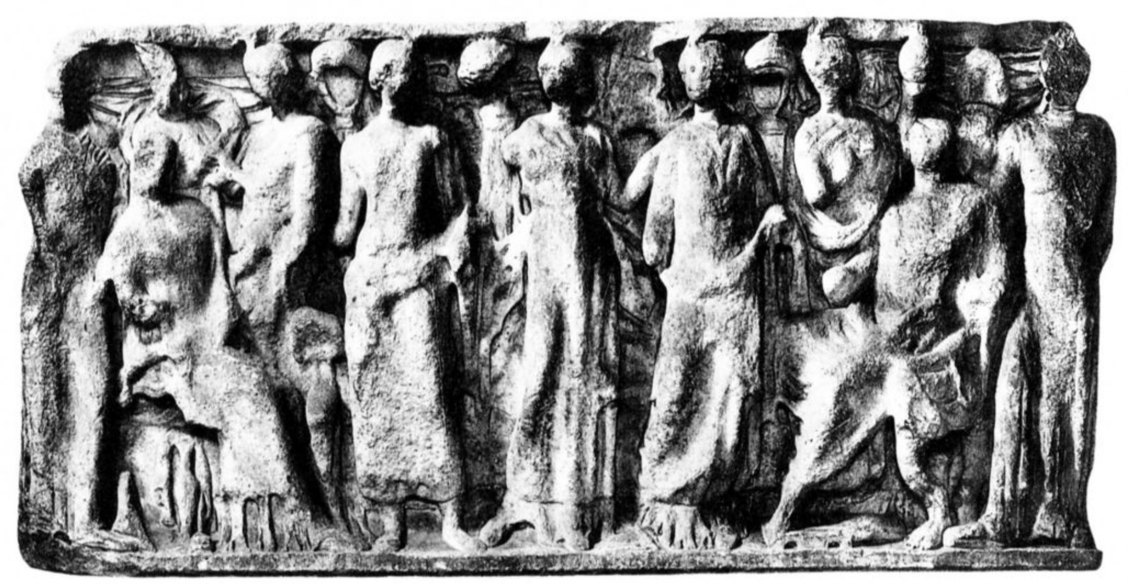
(2) Altmann, *Grabältare der Kaiserzeit*, 1905, p. 282 s., cite des exemples d'identification de femmes avec Vénus, Diane, Fortuna. Pour l'assimilation à Sélènè, cf. *supra*, ch. III, p. 244, n. 1, où nous renvoyons à Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 61 ss. — Bayet a parlé de ce genre de déification à propos de l'Hercule funéraire, *Mél. École de Rome*, XXXIX, 1921, p. 256 ss. ; cf. Marrou, p. 248, n. 56 ; *infra*, p. 340, n. 7.

(3) Cf. Plutarque, *Quaest. conviv.*, IX, 14, 6, p. 746 : Μοῦσαί εἰσιν ὀκτὼ καὶ συμπεριπολοῦσι ταῖς ὀκτὼ σφαίραις, μία δὲ τὸν περὶ γῆν εἴληχε τόπον · αἱ μὲν οὖν ὀκτὼ περιόδοις ἐφεστῶσαι τὴν τῶν πλανωμένων ἄστρων πρὸς τὰ ἀπλανῆ καὶ πρὸς ἄλληλα συνέχουσι καὶ διασῴζουσιν ἁρμονίαν.



D'après Amelung

1 - Lecteur et musicienne avec huit Muses.
Musée du Vatican (Belvédère).



Cliché Inst. Arch. Allem. 1935, n° 1786

2 - Lecteur et musicienne avec huit Muses.
Cloître de Saint Paul-Hors-des-Murs.

terre (1) ; l'on a pu dès lors aisément la reconnaître dans une mortelle. Mais si telle est la signification des huit déesses, les auteurs de nos sarcophages ont subi l'influence des doctrines pythagoriciennes qui faisaient de la musique terrestre une imitation affaiblie de la symphonie cosmique. Purifiant nos âmes cette musique les préparait à éprouver dans leur plénitude, lorsqu'elles s'élèveraient parmi les astres, les jouissances dont les instruments d'ici-bas et surtout la lyre, leur donnaient seulement un avant-goût (2).



Fig. 67. — Supplice de Marsyas. Face latérale du sarcophage de St Paul-Hors-des-Murs.

Le caractère de divinités des cieux qu'avait pris le groupe des huit Muses explique la composition d'un sarcophage (Pl. XXVIII, 2) malheureusement en piteux état, qui se trouve à St Paul-Hors-des-Murs (3). On voit sur la face principale, à droite, un personnage assis tenant d'une main un volume ouvert ; il faisait de l'autre — aujourd'hui brisée — le geste caractéristique de l'orateur ou professeur ; à gauche, siège une femme, dont les deux bras font défaut, mais en qui l'analogie avec des compositions semblables permet de reconnaître une musicienne. Réunissant ces deux époux, huit Muses s'alignent derrière et entre eux. Sur le flanc droit de la cuve, est sculptée la scène souvent reproduite du supplice de Marsyas (fig. 67) (4). Or, nous connaissons le sens que les Pythagoriciens

(1) Cf. *supra*, p. 259, n. 1 et p. 302, n. 3.

(2) Cf. sur cette doctrine, *supra*, p. 262.

(3) Marrou, p. 108, n° 109 ; Matz-Duhn, n° 3276.

(4) Fig. 67. Dessin exécuté d'après Robert, *Sarkophagreliefs*, III, 2, pl. LXIX, n° 212, où cette scène est reproduite isolément, séparée du reste du sarcophage, ce qui ne permet plus de saisir le motif de sa présence sur celui-ci. — Marsyas est pendu à l'arbre par un bourreau scythe, qui tire sur la corde ; un autre Scythe aiguise le couteau qui doit l'écorcher. Derrière lui, s'avance Hermès « der im Auftrage Apollos den Befehl

attribuaient à ce mythe, qu'affectionnait la sculpture funéraire. Il figure le triomphe de la lyre d'Apollon, l'instrument heptacorde, qui imite l'harmonie des sphères planétaires, où s'élèvent les âmes pures, tandis que le supplice du flûtiste outrecuidant est celui des âmes coupables, suspendues dans l'air embrumé (1). On saisira immédiatement pourquoi on a associé cette scène aux huit Muses, si celles-ci sont les cantatrices siégeant dans les cieux superposés et y accueillant ceux qui se sont consacrés à l'art. Nous retrouverons encore dans la suite de ce chapitre (p. 316) cette liaison établie entre le groupe des Muses et le mythe de Marsyas. Le symbolisme se complète sur le sarcophage de St Paul par la représentation de la face latérale de gauche, où l'on voit Orphée jouant de la lyre : le chantre de Thrace est le premier des musiciens à qui son art ait valu d'être admis dans la société des ombres bienheureuses (2).

L'idée de l'immortalité assurée par la vocation musicale est exprimée avec une clarté parfaite sur deux monuments (Pl. XXIX) dont M. Marrou a déjà signalé la valeur pour la question qui nous occupe. Le premier se trouve au musée de Naples (3), le second, assez mutilé, est à l'hôpital St Jean de Latran à Rome (4). Considérons le mieux conservé. Au centre, dans un cercle évidé, qui figure la sphère céleste, on voit une joueuse de luth, représentant la défunte, dont le visage n'est qu'ébauché. Le manteau de la musicienne s'enfle derrière sa tête, gonflé par le vent, qui en soulève aussi les extrémités passées sous les bras. Pour bien marquer la signification du cercle qui l'entoure le sculpteur l'a fait soutenir par une petite figure nue, un genou en terre, levant les deux bras, dans la pose bien connue d'Atlas avec le globe étoilé (5). Le

zur Strafe gegeben zu haben scheint », dit Robert, supposition arbitraire. Je croirais plutôt que le dieu psychopompe assiste à la mort du pécheur, dont il conduira l'âme dans l'Hadès.

(1) Cf. *supra*, Introd., p. 18 et ch. II, p. 146.

(2) Cf. Platon, *Apol.*, 41 A ; *Rép.*, II, 363 C. Virgile, *Aen.*, VI, 645, se représente Orphée dans les Champs Elysées jouant de la lyre heptacorde. Orphée, tenant la cithare, était déjà figuré par Polygnote dans sa *Nekyia* (Pausanias X, 30, 6), et les peintures de vases de l'Italie méridionale lui réservent une place dans l'Hadès. Cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. « Orpheus », col. 1174 ss., et *supra*, p. 295, n. 6. — Cf. *Anthol. Pal.*, VII, 363 : Κατ' οὐρανὸν ἧχί περ Ορφεὺς ἧχι Πλάτων.

(3) Ruesch, *Guida illustrata del museo de Napoli*, n° 629 (6589) ; Marrou, p. 170, n° 221, cf. p. 245.

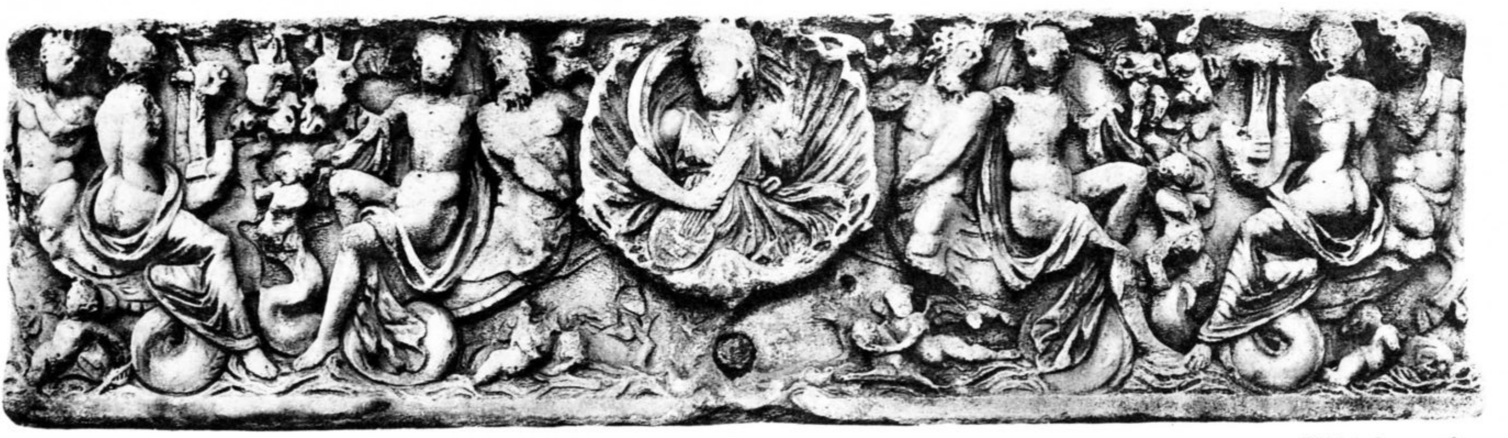
(4) Matz-Duhn, n° 3194 a ; Marrou, p. 171, n° 122.

(5) Le type d'Atlas portant le globe a été souvent reproduit par la sculpture antique



Cliché Inst. Arch. Allem. 1934, n° 2111

1 - Sarcophage d'une musicienne. Centaures et Néréides.
Musée de Naples.



Cliché Anderson 20983

2 - Sarcophage d'une musicienne. Centaures et Néréides.
Hôpital de Saint Jean de Latran à Rome.

médaillon central est maintenu aussi de part et d'autre par des centaures marins, qui portent, assises sur leur croupe, des Néréïdes. Le torse nu, elles retiennent leur manteau, qui, fardant sous la brise, se recourbe au-dessus de leur tête comme celui de la musicienne. Nous avons indiqué ailleurs (p. 166) que ce motif, emprunté à l'*Aura velificans* et qui remonte jusqu'au IVe siècle avant notre ère, rappelle sur les sarcophages la fonction eschatologique des vents. Aux deux extrémités de la cuve elliptique, deux autres Néréides chevauchant de même des centaures marins, jouent l'une de la lyre, l'autre du luth, ou, sur le second sarcophage, toutes

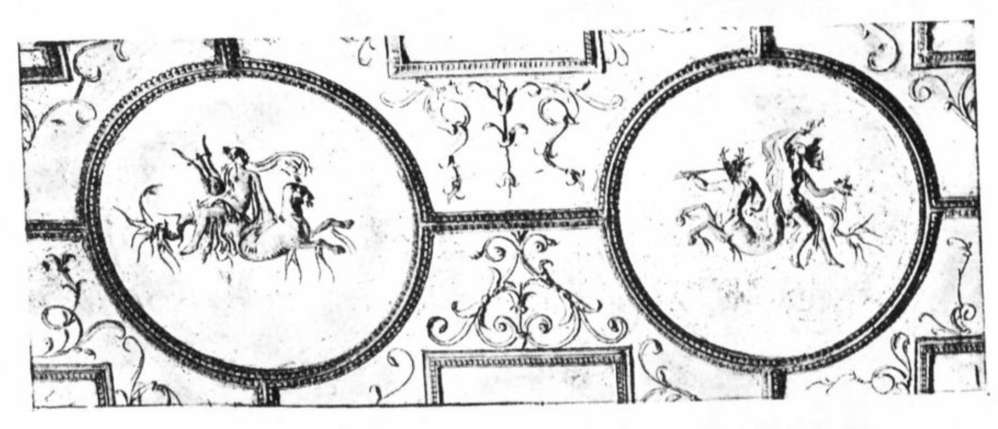


Fig. 68. — Plafond du tombeau des Valerii sur la Voie Latine

deux de la lyre (1). Le nœud que forme leur chevelure au-dessus du front, imite la forme de la double plume des Muses, dont le sculpteur a manifestement voulu les rapprocher. Plus bas, des Amours ailés se laissent emporter à la surface des flots par des dauphins : ceux-ci aussi, selon une croyance courante dans l'antiquité, sont des animaux sen-

(cf. nos *Monuments myst. Mithra.*, I, 90 ss.; 154 ss.). Il est d'origine orientale ; cf. nos *Recherches sur le manichéisme,* I (1908). — Le même motif se retrouve sur le sarcophage d'un centurion au musée du Louvre : Fröhner, *Sculpt. du Louvre,* p. 321, n° 241 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, 257, 1 (le dessin est peu exact); Phot. Alinari, 22705 (CIL, VI, 3645). — Ailleurs, pour indiquer que le cercle entourant le buste du mort est la sphère céleste, on y a gravé les signes du zodiaque : Sarcophage Barberini : Strong, *Apotheosis and after-life,* 1915, p. 228 ; Saglio-Pottier, s. v. « Zodiacus », p. 1059 ; fig. 7599. Sarcophage de Pise : Dütschke, *Ant. Bildwerke in Oberitalien,* I, n° 41.

(1) Les sarcophages des Néréides où des centaures marins jouent de la lyre, ne sont pas rares ; cf. Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 119, 157, 439. Une des Néréides joue de la lyre, *Ibid.*, p. 196.

sibles au charme de la musique (1). Nous avons parlé dans un autre chapitre (p. 168) des sarcophages des Néréïdes, figurant le voyage du défunt vers les Iles des Bienheureux, qu'on avait transportées dans les astres, et montré comment les brises marines, favorisant cette traversée, étaient devenues les Vents psychopompes, élevant les âmes vers le ciel. Un des stucs du tombeau des Valerii sur la Voie Latine (fig. 68) associe la Néréïde lyricine au Triton soufflant dans une conque, qui personnifie souvent l'action du vent sauveur (2). L'auteur de nos bas-reliefs a voulu exprimer qu'une musicienne devait obtenir après sa mort cette ascension vers les sphères célestes, séjour des Muses, où elle serait éternellement ravie par un concert d'une suavité inexprimable.

Selon les Pythagoriciens, nous venons de le rappeler, le culte fervent de la musique et celui des sciences et des lettres assuraient pareillement l'immortalité, et si parmi les monuments, certains nous montrent seulement la joueuse de luth ou de lyre, d'autres en plus grand nombre sont réservés aux érudits ou littérateurs. Ceux-ci sont figurés tenant un livre, qu'ils ont déroulé pour le lire ou dont ils viennent d'interrompre la lecture. Lorsqu'il est mis ainsi entre les mains du défunt, ce livre n'est pas l'indice d'une profession définie ; il n'indique pas ou n'indique qu'accessoirement qu'ils ont été rhéteurs ou philosophes ou professeurs, mais seulement que cultivant leur esprit et aimant l'étude, ils ont acquis la sagesse. C'est ce que déclare explicitement le seul monument funéraire dont le symbolisme soit expliqué par une inscription, la stèle de Sardes (fig. 69) que nous avons déjà invoquée (4). On y voit à côté de l'image de la stéphanophore Ménophila un paquet de volumes réunis par un double lien. Cette



Fig. 69. — Stèle trouvée à Sardes.

(1) Pline, H. N., IX, 8, 8. *Anthol. Pal.*, VII, 214, etc. Cf. *Realenc,* s. v. Delphin, col. 2506, 32.

(2) Cf. *supra,* p. 148 s. et *infra,* à propos d'un sarcophage de Dal Pozzo, p. 332.

(3) Fig. 69, d'après Robinson (*Anatolian studies presented to Sir William Ramsay,*



Cliché Alinari 26986

1 - Intellectuels et Muses.
Bas-relief du Musée du Vatican.



D'après Amelung

2 - Couple d'intellectuels chacun entre deux Muses.
Musée du Vatican.





D'après Lippoldt

3 - Femme érudite entre deux Muses.
Musée du Vatican.

stéphanophore n'était évidemment ni une maîtresse d'école, ni une copiste ou miniaturiste de manuscrits. L'emblème sculpté sur sa tombe a une signification purement morale. « Le livre représente la sagesse » dit l'épitaphe, et Ménophila a mérité d'y être appelée Muse (1).

Comme les joueuses de lyre ou de luth, les « sages » sont parfois figurés en compagnie d'une seule Muse. Et l'idée première, la plus simple, est alors que ces déités ont pris quelque mortel sous leur tutelle et l'ont guidé dans ses études. C'est ce que marque notamment une curieuse urne cinéraire du Vatican (pl. XXX, 1), qui montre dans des niches trois des neuf déesses, chacune avec un homme représenté beaucoup plus petit qu'elles, comme pour marquer la dépendance où ils se trouvent à l'égard de ces protectrices et inspiratrices (2). Parfois, une couple de Muses encadrent les figures de doctes mortels. Tel un sarcophage du Vatican (3) où, de chaque côté de la porte de l'Hadès, un

pl. XI, cf. p. 350) ; cf. *supra,* p. 26, n. 5 ; p. 302, n. 1. Robinson note avec raison que les *volumina* représentés sur d'autres tombes de Lydie et de Phrygie doivent être interprétés de même, et il renvoie à Keil et von Premerstein, *Reise,* I, p. 87, n° 188 ; *Athen. Mitt.*, XIX, 1894, p. 327 ; Le Bas, *Voy. archéol.*, *Monum.*, fig. 130, 2 ; Μουσεῖον de Smyrne, 1873-75, p. 78, n° 42. Nous avons déjà fait observer que la stèle de Sardes date du Iᵉʳ siècle avant notre ère et que la « sagesse » de Ménophila ne lui a pas encore valu une vie immortelle. Au contraire, sur une curieuse stèle du Musée d'Istamboul, un paquet de livres, une plume, un encrier, des tablettes, instruments d'étude, sont accompagnés d'une palme, d'un caducée, d'une sphère céleste et d'un croissant, qui paraissent bien être des symboles d'immortalité ; cf. Arif Mufid, *Archäol. Anzeiger,* 1933, p. 135 ss., fig. 20 ; Brendel, *Röm. Mitt.*, LI, 1936, p. 18, fig. 6. — Les tombeaux portant des objets ou animaux, qu'il fallait interpréter comme des rébus, dont l'épitaphe donnait la clef, paraissent avoir été assez en faveur à l'époque alexandrine ; cf. *Anthol. Pal.*, VII, 425-430. Ainsi Antipater de Sidon explique une pierre portant un fouet, une chouette, un arc, une oie et une chienne comme se rapportant aux diverses qualités d'une maîtresse de maison (n° 425).

(1) Cf. *supra,* p. 26, n. 5 ; p. 302, n. 1.

(2) Cliché Alinari, 26986. Lippold, *Skulpturen des Vatik. Museums,* III, 1, p. 105, n° 535 a. Ce motif se retrouve avec la signification que nous indiquons en dehors de l'art funéraire. Un des monuments figurés les plus significatifs est un diptyque d'ivoire du Louvre (IVᵉ siècle), où l'on ne voit pas moins de six personnages, chacun associé à une Muse différente. Cf. Froehner, *Musées de France,* pl. 36 ; Ém. Molinier, *Histoire des arts,* I, *Les Ivoires,* 1896, p. 46, n° 63 ; cf. p. 45, n° 62.

(3) Amelung, *Skulpt. Vatik.* (Belvédère), t. II, n° 48, p. 117, pl. 13 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 410, 1. Marrou, p. 107, n° 108 : « Une restauration maladroite a mis dans la main de la femme des tablettes ; elle devait plutôt tendre la main gauche en un geste

homme et une femme se font face, assis sur des sièges, des masques scéniques à leurs pieds (Pl. XXX, 2). Le geste de leurs mains tendues indique qu'ils sont engagés dans quelque conversation érudite. Auprès de chacun d'eux, deux Muses écoutent leurs discours ou les leur suggèrent.

L'auditoire s'élargit encore et la famille entière des neuf sœurs est présente à une lecture ou déclamation. Ainsi, sur un devant de sarcophage du palais Mattei (1), au centre de la composition un jeune homme est assis sur une estrade (pl. XXXI, 1) ; tenant un volume ouvert de la main gauche, il faisait de la droite, qui est brisée, un geste oratoire. A côté de lui, sur un pilier, un faisceau de livres est lié. La tête, qui n'est qu'ébauchée, devait être achevée pour reproduire les traits de l'adolescent défunt. A sa droite, Melpomène tenant un masque tragique, à sa gauche Uranie montrant une sphère, se tournent l'une et l'autre vers le jeune homme, comme pour marquer qu'il a cultivé à la fois la poésie et la science ; les sept autres Muses ne sont pas mises en relation avec lui, mais les unes avec les autres, selon la tradition de l'art hellénistique.

C'est à cette époque aussi que remonte la composition des sarcophages où la face antérieure de la cuve est occupée tout entière par une rangée ininterrompue de Muses, sans qu'aucun mortel leur soit associé. Mais souvent, les deux côtés de cette cuve portent des figures de philosophes ou poètes. Voici d'abord un marbre qui se trouve aujourd'hui au Palais Farnèse (Pl. XXXI, 2) (2). On y voit la série des neuf Muses debout côte à côte. Sur la face principale, l'existence des érudits qu'elles ont assistés et éclairés, n'y est plus rappelée que par deux figures d'hommes barbus qui, à chaque extrémité, se détachent en faible relief sur le champ entre l'avant-dernière et la dernière Muse. Mais sur le flanc droit, un « philosophe » est assis sur un rocher, drapé dans un pallium : ses mains tiennent encore son livre ouvert, mais il a levé les yeux pour méditer sur le texte qu'il vient de lire.

répondant à celui du lecteur ». Comparer Lippold, *Skulpt. Vatik.*, III, p. 176, nos 573 et 580 et pl. 66 = Marrou, p. 150, no 192 (notre pl. XXX, 3) : Deux femmes avec volumen, debout, chacune entre deux Muses. De même, sur les petits côtés du grand sarcophage de style asiatique conservé au Musée des Thermes, le poète ou philosophe est accompagné de deux Muses (Paribeni, *Museo nazionale Romano,* no 100 ; Ch. Morey, *op. cit.*, p. 50, fig. 88, 89 = notre figure 71, p. 314).

(1) Matz-Duhn, no 3278 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 300, 2 ; Marrou, p. 52, no 21.

(2) Matz-Duhn, no 3270 ; Marrou, p. 68, no 56 et pl. III.



Cliché Inst. Arch. Allem. 1935, n° 1972

1 - L'enfant docteur avec les neuf Muses.
Palais Mattei.



Cliché Inst. Arch. Allem. 1935, n° 637

2 - Sarcophage des Muses. Palais Farnèse, Rome.



3 - Face latérale du même sarcophage.

Les sarcophages dont un des petits côtés, ou les deux sont ainsi occupés par des « philosophes » isolés, sont nombreux (1), et nous en trouverons plus loin un exemple remarquable au Louvre. Ce sont les figures des grands maîtres d'autrefois dont les défunts voulaient se proclamer les disciples et qui les ont précédés dans un monde meilleur (2).

Une question capitale se pose à propos de toutes ces œuvres. La relation établie entre le mort dont le tombeau contient la dépouille et les Muses qui y sont représentées, est-elle purement terrestre ? Le sculpteur a-t-il simplement voulu indiquer que le défunt était un homme d'une profonde culture, un sage d'une intelligence lucide ou un écrivain génial, que les Muses avaient favorisé ? Ou bien, en figurant celles-ci, a-t-on voulu indiquer qu'elles garderont aussi dans l'autre vie celui qui les a dévotement vénérées et l'aideront à s'élever vers leur céleste séjour. L'absence de toute intention eschatologique semble devoir être admise pour les monuments les plus anciens, ceux qui remontent à l'époque hellénistique, ou la foi en une vie future s'était affaiblie ; tel le beau sarcophage Chigi conservé à la villa Cesinale près de Sienne, où l'on voit les neuf Muses, groupées par deux ou par trois et conversant librement entre elles et avec des mortels (3). Il en est autrement à l'époque romaine : M. Marrou l'a démontré (4), les monuments où les déesses accompagnent le défunt, qui durant sa vie a été leur serviteur fidèle, expriment souvent l'espoir que, grâce à elles, il participera à une vie immortelle. L'examen des tombeaux que nous avons passés en revue, ne permet pas, pensons-nous, de douter de la justesse de cette thèse. Mais, en est-il de même pour les sarcophages où les neuf vierges apparaissent seules, comme des personnifications des divers aspects de la culture, sans qu'elles soient apparemment associées au sort de quiconque dans l'au-delà ? Pour résoudre ce problème, qui est à la fois archéologique et religieux, choisissons quelques-uns des sarcophages les plus représentatifs, étudions-les dans leur ensemble et voyons si leur auteur a groupé des motifs sans aucune connexion ou si au contraire une intention s'y dissimule. La croyance à l'immortalité du sage n'est-elle

(1) Énumérés, *infra*, p. 314, n. 1 ss.

(2) C'est la première interprétation proposée par Marrou, p. 72, et c'est la vraie. Cf. *infra*, p. 315.

(3) Publié par Petersen, *Römische Mitteil.*, 1893, pl. II ; Roscher, *Lexik.*, s. v. « Musen », col. 3256, fig. 4 ; Reinach, *Rép. rel.*. III, p. 419, 4.

(4) Cf. Marrou, *op. cit.*, p. 246 ss.

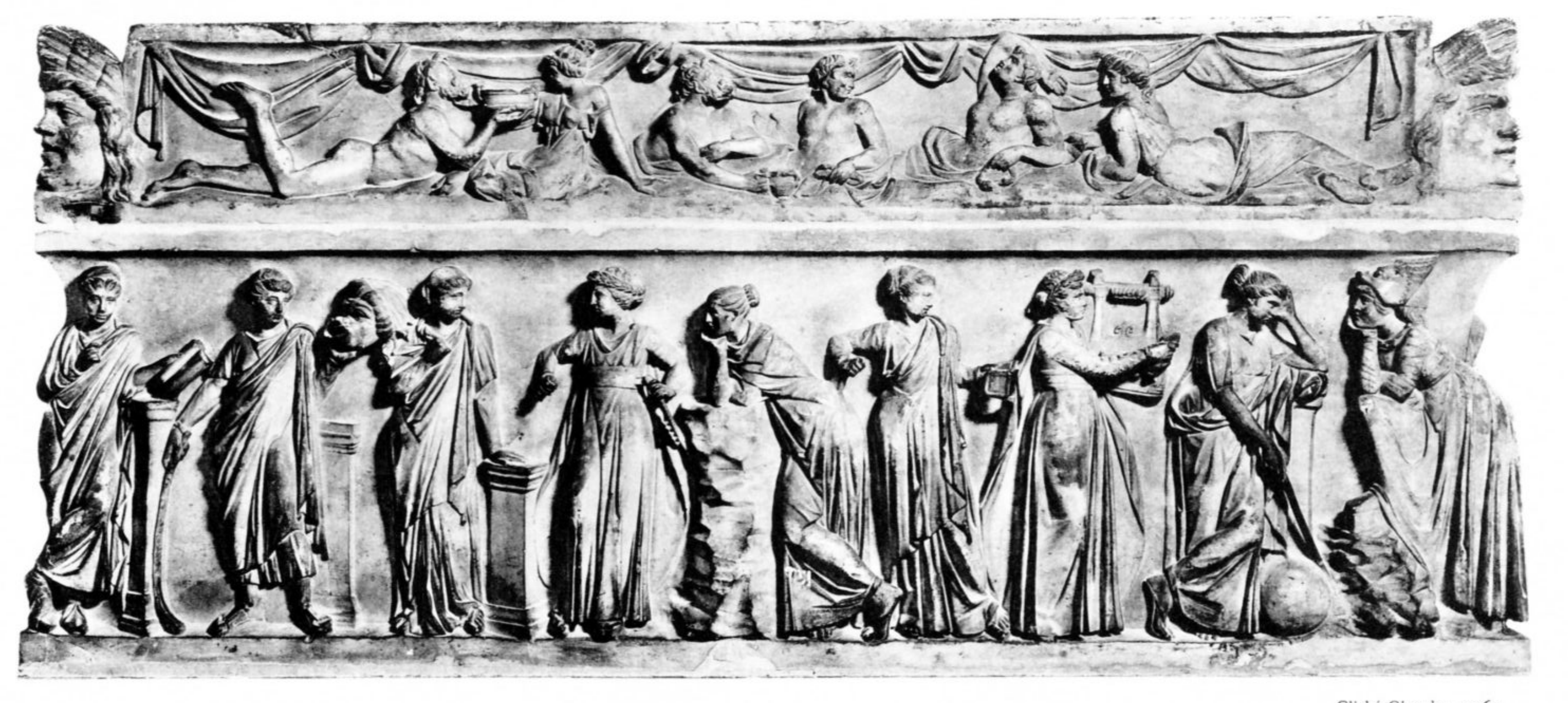
pas le lien qui en fait l'unité, et qui explique la réunion de scènes qui, sans elle, sembleraient disparates ?

Considérons le beau sarcophage du Louvre, que reproduit la planche XXXII (1). Trouvé près de Rome, sur la route d'Ostie, il est, par la noblesse et la vie de sa composition, comme par l'habileté de son exécution, un des plus remarquables de toute la série à laquelle il appartient. Les neuf Muses, qui occupent la face principale de l'auge de marbre, Clio, Thalie, Érato, Euterpe, Polymnie, Calliope, Terpsichore, Uranie, Melpomène, n'y sont point rangées avec une raideur schématique, mais, conformément à la tradition hellénistique, réunies en groupes que semble lier, en les animant, la communauté des mêmes pensées. Au-dessus de la cuve, le couvercle, dont les angles sont formés de masques corniers de jeunes Satyres, couronnés de pin, porte une représentation d'un festin bachique. Des Satyres, que taquinent des Ménades, sont étendus sur des coussins et boivent dans des canthares la liqueur capiteuse de Bacchus, tandis qu'un des convives s'abandonne déjà au sommeil de l'ivresse. Quel rapport établir entre cette orgie et les chastes vierges qui en sont voisines ? Il faut le demander aux philosophes : Platon avait déjà dans le *Phèdre* et dans l'*Ion* (2), comparé l'inspiration poétique au délire dont sont saisis les mystes. L'enthousiasme que Dionysos produit chez ses initiés, les Muses le provoquent chez leurs disciples. Les poètes sont comme les Corybantes, qui ne dansent que quand leurs sens sont égarés ; ils ressemblent alors aux bacchantes qui, hors d'elles-mêmes, puisent dans les fleuves le lait et le miel. On les appelle possédés (κατεχόμενοι), parce qu'ils ne s'appartiennent plus à eux-mêmes, mais dépendent de la Muse. Cette assimilation du Maître, nous l'avons vu (p. 272), fut élargie et complétée par la philosophie postérieure, qui l'appliqua non seulement à l'art, mais à la science, et fit de l'exaltation intellectuelle, comme de la fureur bachique, une préparation à la vie immortelle. Le mysticisme de Posidonius décrivait l'extase qui saisissait celui dont l'esprit, s'absorbant dans la contemplation de toute la nature et surtout des astres, acquérait la science de l'harmonie cosmique (3) : l'essence ignée, qui animait notre

(1) Clarac, pl. 205, 45 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 93 ; *Rép. rel.*, III, p. 196. Cf. Fröhner, *Sculpt. du Louvre*, n° 378 ; Marrou, p. 91, n° 90.

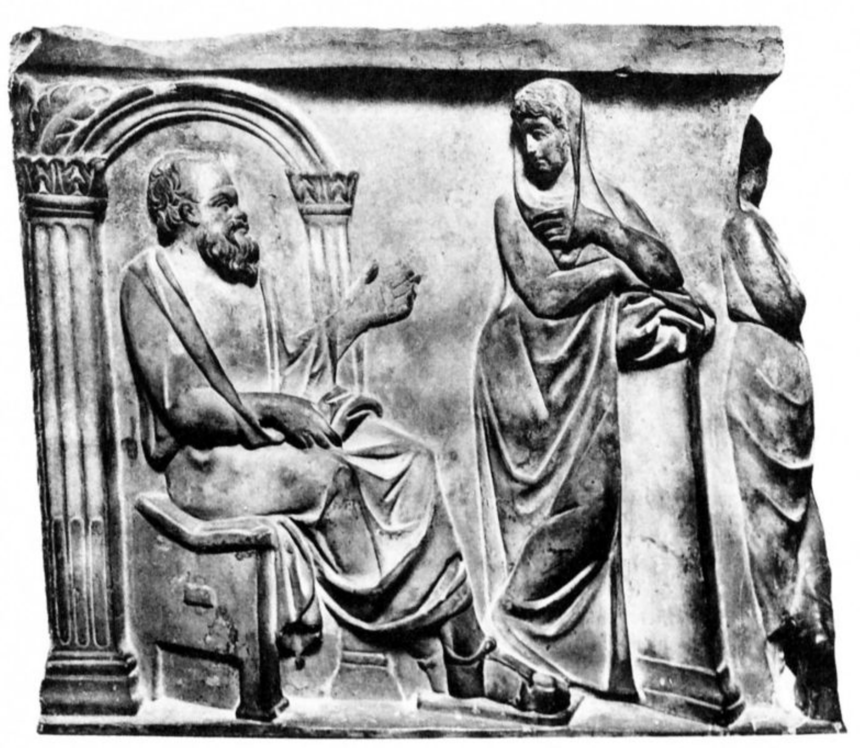
(2) Platon, *Phèdre*, 245 A ; *Ion*, 533 ; cf. Maxime de Tyr, XXXVIII, 2 a.

(3) Cf. notre *Mysticisme astral*, dans *Bulletin Acad. Belgique*, 1909, p. 260 ss. et *supra*, p. 271 ss.



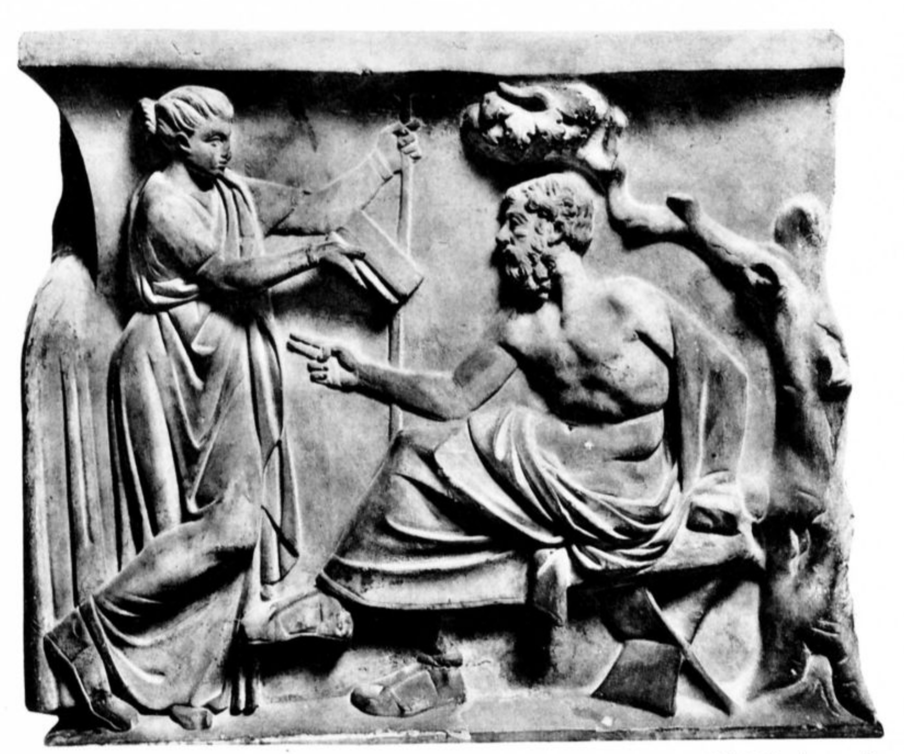
Cliché Giraudon 33063

Sur la cuve, les neuf Muses. Sur le couvercle, festin dionysiaque.
Sarcophage du Musée du Louvre (autrefois au Musée du Capitole).



Cliché Giraudon 33077

1 - Socrate et une Muse.
Côté gauche du sarcophage des Muses au Musée du Louvre.



Cliché Giraudon 33078

2 - Homère et Calliope.
Côté droit du même sarcophage.

organisme, entrait alors en communion avec les feux célestes dont elle était issue ; comme les Corybantes dans leur frénésie (1), la raison se sentait délivrée du poids de son corps ; soulevée jusqu'aux espaces radieux de l'éther, transportée au milieu du chœur sacré des étoiles, elle s'y abreuvait de pure lumière. L'on opposait cette « ivresse abstème » (νηφάλιος μέθη), que produit la connaissance des vérités divines (2), à l'emportement tumultueux provoqué par les vapeurs du vin. Proclus dans son hymne aux Muses les prie de lui inspirer le délire des bacchantes à l'aide des « mythes spirituels des sages » (3). Cet enivrement de l'intelligence était comme une prélibation de la béatitude éternelle : elle faisait éprouver quelques instants au savant, sur cette terre même, les joies réservées après la mort à ceux qui avaient saintement cultivé la science (4). On voit de quelles idées traditionnelles, vulgarisées par une philosophie populaire, s'inspirait l'auteur de notre sarcophage lorsqu'il rapprochait les vierges de l'Hélicon de Satyres vidant les canthares de Dionysos.

L'allégorie se complète par deux groupes sculptés sur les faces latérales du même sarcophage (Pl. XXXIII, 1 et 2). A gauche, on voit Socrate

(1) Philon, *Quis rer. div. heres,* 14, § 69 : Ὥσπερ οἱ κατεχόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες βακχευθεῖσα καὶ θεοφορηθεῖσα ψυχή. *De vita contempl.*, 2, § 12 : Ὑπ' ἔρωτος ἁρπασθέντες οὐρανίου καθάπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσιν μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν et les passages cités en note par Conybeare dans son édition. — *De migr. Abrah.*, 7, § 35 (t. II, p. 275, C.-W.) les conceptions envoyées par Dieu font ὡς ἀπὸ κατοχῆς ἐνθέου κορυβαντιᾶν. Cf. note suivante.

(2) Philon, *De opif. mundi,* 23, § 70 : Μέθῃ νηφαλίῳ κατασχεθεὶς ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιᾷ. Il y a peut-être un souvenir de la νηφάλιος θυσία prescrite par le rituel grec dans le culte des Muses. — Cf. *Leg. all.*, III, 82 : Μελχισεδὲκ ἀντ' ὕδατος οἶνον προσφερέτω καὶ ποτιζέτω καὶ ἀκρατιζέτω ψυχάς, ἵνα κατάσχετοι γίνωνται θείᾳ μέθῃ νηφαλιωτέρᾳ νήψεως αὐτῆς. Cf. *De spec. leg.*, II, 5, § 37 : Ἀκράτου καὶ πολλοῦ φέγγους ἐκχεομένου et *De plant.*, 9, § 38 : Τούτου τοῦ γανώματος ἀκράτου σπάσας ὁ τοῦ Μωσέως θιασώτης, où l'auteur joue sur le double sens d'ἄκρατος (= « pur » et « vin »). Cf. note suivante. — Hans Lewy, Μέθη νηφάλιος, *Unters. zur Gesch. antiken Mystik.* (Thèse de Berlin, 1929) rapproche le mysticisme de Philon de celui des sectateurs de Dionysos.

(3) Proclus, *Hymn.*, II, 11 : Νοεροῖς με σοφῶν βακχεύσατε μύθοις. Cf. Plut., *De genio Socr.*, 9, p. 580 C : Φιλοσοφίαν ἀπὸ Πυθαγόρου... δεξάμενος εὖ μάλα βεβακχευμένην εἴθισεν... λόγῳ νήφοντι μετιέναι τὴν ἀλήθειαν. La comparaison a passé dans la littérature chrétienne, cf. p. ex., Ambroise, *De Isaac et anima,* 6, § 50 : « Anima hausit mysteriorum ebrietatem caelestium et velut soporata a vino... » St Paul avait déjà dit *Ephes.*, 5, 18 : Μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι.

(4) Cf. *Mysticisme astral,* p. 274, n. 1.

conversant avec une femme voilée, accoudée à un pilier, peut-être la Muse Érato. A droite, Homère, assis sous un arbre, déclame les vers d'un volume que lui tend Calliope, inspiratrice de la poésie épique. Cette composition apparaît presque comme un commentaire des invocations par lesquelles débutent l'Odyssée et l'Iliade : Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον ou Μῆνιν ἄειδε, θεά. Mais, pour en saisir toute la portée, il faut rapprocher cette scène d'autres analogues. Un second sarcophage du

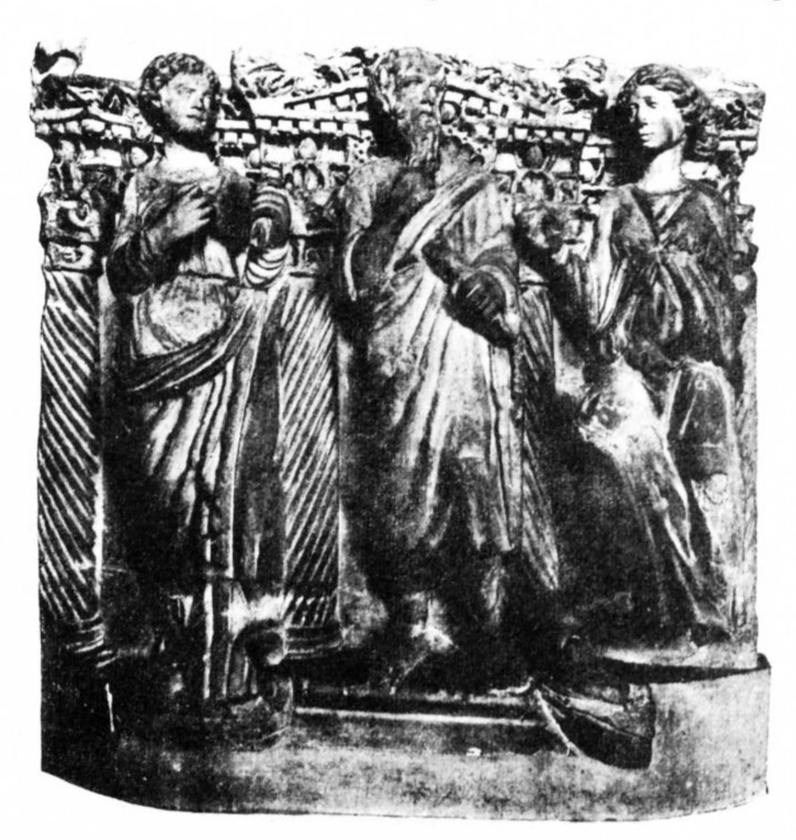


Fig. 70. — Homère entre l'Iliade et l'Odyssée.

Louvre, provenant d'Arles (1), et dont nous aurons encore à nous occuper (p. 318), porte de même sur le petit côté droit un personnage assis vêtu du pallium, faisant un geste doctoral et qu'un reste d'inscription permet

(1) Sarcophage d'Arles. — Clarac, pl. 216, nos 768 et 209, no 768 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 97, 2 et 106, 1 ; Robert, *Sarkophagrel.*, III, 3, p. 344, no 356 et pl. CXVII ; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, p. 130 s., no 161 ; Fröhner, *Sculpt. du Louvre*, no 490. Marrou, p. 70, n. 61 ; p. 104, no 104.

d'identifier : OMH(ρος) (fig. 72, p. 323). Enfin, un troisième bas-relief du Louvre, qui était la face latérale d'un beau sarcophage de style asiatique, dont la face principale représente Apollon et les Muses, nous montre Homère debout, tenant un livre entre l'Iliade et l'Odyssée personnifiées (1) (fig. 70).

A quel titre Homère figure-t-il sur ces auges sépulcrales ? Parce qu'il est le classique par excellence, symbole de la culture littéraire (2), le père de la poésie, dont les Muses sont les inspiratrices ? Le sculpteur a-t-il voulu indiquer ainsi que l'artiste ou le penseur couché dans ces cercueils de pierre égalait les sages ou les poètes les plus illustres de la Grèce antique ? Peut-être. Mais Homère est ici présent surtout parce que, regardé comme le Maître de toute sagesse, il avait été divinisé. On le voit porté sur un aigle vers les cieux, comme le sont les empereurs romains *sideribus recepti,* sur un gobelet d'argent trouvé à Herculanum, mais qui est sûrement une œuvre de la toreutique alexandrine (3). Cette apothéose accordée au poète, révélateur de toute science, était le prototype de celle que pouvaient obtenir tous les esprits studieux, qui pénétraient le sens profond de ses révélations (4).

Pourquoi Socrate a-t-il été associé à Homère sur le sarcophage du Louvre ? Souvenons-nous de l'*Apologie* de Platon (5). Socrate, au moment de mourir exprime l'espoir qu'il ira retrouver dans l'Hadès, avec les héros homériques, Musée, Hésiode et Homère. Ses disciples ne doutèrent jamais qu'il eût obtenu cette récompense de sa haute sagesse.

(1) Homère entre l'Iliade et l'Odyssée : Clarac, pl. 226 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 116, 2 ; Morey, *Sardis,* t. V, 1, p. 38 s., fig. 58. — Photographie Giraudon, 17388. — L'autre face latérale où est sculptée une porte — la porte de l'Hadès, devant laquelle est une table d'offrande — indique bien que des idées eschatologiques ont présidé à la composition de ce sarcophage.

(2) Marrou, p. 71.

(3) Cf. nos *Études syriennes,* 1917, p. 78. Homère est représenté aussi entre l'Iliade et l'Odyssée.

(4) Sur le célèbre bas-relief d'Archélaos de Priène au British Museum (Smith, *Catal. sculpt.*, III, p. 245, n° 2191 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 484) Zeus, Mnémosyne et les Muses avec Apollon, divinités célestes, occupent la partie supérieure ; le registre inférieur figure un sacrifice offert à Homère par des abstractions divinisées, dont la première est Ἱστορία et la dernière Σοφία. Les neuf sœurs et non la seule Calliope, à qui appartient l'épopée, sont mises en rapport avec le poète, parce que celui-ci n'est pas seulement l'auteur inspiré de poèmes épiques, mais le dépositaire de tout le savoir humain. Cf. *supra,* Introd., p. 8.

(5) Platon, *Apol.*, 41.

Les tombeaux du Louvre, dont nous venons de parler, ne sont pas une exception. D'autres encore ont leurs flancs occupés par l'image d'un personnage barbu, vêtu d'un *pallium* et tenant un livre, que son type même fait reconnaître pour un philosophe, bien qu'il soit difficile de préciser lequel (1). C'est le cas pour un sarcophage des Muses conservé au Palais Farnèse, dont nous reproduisons la face et un côté (Pl. XXXI, 2, 3) (2). Sur le grand sarcophage de style asiatique autrefois à la villa Mattéi, aujourd'hui au Musée des Thermes (3), chacun des petits côtés nous présente un philosophe debout entre deux Muses, l'un, qui





Fig. 71. — Philosophes entre deux Muses. Sarcophage du Musée des Thermes, à Rome.

marche appuyé sur son bâton noueux, est un Cynique, peut-être Diogène (fig. 71). Des philosophes se retrouvent ailleurs sur la face antérieure de la cuve, mêlés à la compagnie des Muses (4). Pour saisir toute la signification de ces figures, il faut se rappeler que déjà pour Homère

(1) Cf. Marrou, p. 68, n° 57 (Prieuré de l'Aventin) = Matz-Duhn, 3279 — p. 69, n° 58 (Palerme) — p. 69, n° 59 (Split) = Robert, III, 2, n° 163 — p. 70, n° 60 (Altobelli-Zinsler, à Rome) = Robert, III, 2, pl. LXV, n° 201 a) — p. 71, n° 62 (Chiaramonti) = Amelung, II, n°s 661, 663 — p. 71, n° 63 (Villa Albani). — Sur l'interprétation de ces personnages, cf. *ibid.*, p. 144 s.

(2) Matz-Duhn, n° 3270 = Marrou, p. 68, n° 56. Cliché Inst. archéol. allemand, 1935, 637-639.

(3) Cf. Morey, *Sardis,* V, 1, p. 49 et fig. 88, 89 et *supra,* p. 159, n. 1.

(4) Palerme : Amelung, *Amer. journ. of Arch.*, XXXI, 1927, p. 294 = Marrou, p. 167, n° 217. — Rome (collection Torlonia) : Marrou, p. 102, n° 102 ; cf. *supra,* p. 307 ss. On en rapprochera le sarcophage du Latran où Rodenwaldt a voulu reconnaître Plotin, *Jahrbuch Inst.*, LI, 1936, p. 102, pl. 6 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 287, 4 ; Marrou, p. 47, note 17.



1 - Mythe d'Apollon et de Marsyas avec sept Muses.
Sarcophage de Sidon. Glyptothèque Ny-Carlsberg (Copenhague).



D'après Amelung

2 - Apollon au milieu des Muses. Sarcophage du Vatican.

les Iles des Bienheureux étaient un lieu de délices où les dieux transportaient certains mortels privilégiés (1) et que peu à peu s'accrut le nombre des héros qui furent jugés dignes d'y être admis. Les Pythagoriciens, nous le savons (p. 183), avaient transféré ces îles dans le soleil et la lune et les Bienheureux qu'ils y logeaient étaient avant tout les sages qu'ils vénéraient. L'immortalité, conçue comme une récompense de la science, devait nécessairement créer un paradis d'intellectuels. Parmi eux, les disciples de Pythagore vénéraient en premier lieu leur Maître, et à côté de lui Homère (2). Même à la fin de l'antiquité, l'oracle rendu à Amélius, désireux de savoir où s'en était allée l'âme de Plotin, débute par une invocation à l'Apollon citharède et aux Muses qui l'entourent, et décrit à la fin l'entrée du philosophe dans l'assemblée des élus, où il retrouvera « Platon force sacrée et le pieux Pythagore et tous ceux qui forment le chœur d'Éros immortel » (3), c'est-à-dire que leur amour de la sagesse divine a conduits au séjour des âmes heureuses. Himérius fait siéger son père défunt à côté de Socrate et de Platon (4). Lucien décrivant les Iles Fortunées fait d'Homère le premier des convives du festin éternel où l'on chante ses poèmes, et parmi les autres esprits qui peuplent ce séjour enchanteur, il n'oublie ni Pythagore, ni Socrate (5). La philosophie dominante avait, au IIe siècle, si largement imposé cette idée ,que même l'âme d'un cavalier de la garde impériale, qui « dans ses paroles s'était montré un émule de Socrate en Ausonie », devait, croyait-on, avoir pour séjour le ciel des dieux et des héros « là où étaient Orphée et Platon » (6). On trouve constamment exprimée l'idée que le sage ira vivre avec les autres sages, μετὰ σοφῶν σοφός, comme dit déjà l'inscription du tombeau de Pétosiris (7). C'est pour-

(1) Rohde, *Psyche*[4], I, p. 69 ; II, p. 369, n. 2 (trad. fr., p. 57 et 566). — Cf. *supra*, p. 53, n. 2 ; 189, n. 1.

(2) Cf. Lucien, *Pseudomantis*, 33 : Le sénateur Rutilianus, interprétant un oracle d'Alexandre d'Abonotichos, se persuade que son fils est allé rejoindre dans l'Hadès Homère et Pythagore.

(3) Porphyre, *Vita Plot.*, 22, cf. *Revue archéol.*, 1918, VIII, p. 72.

(4) Himérius ; cf. *supra*, p. 275, n. 2.

(5) Lucien, *Hist. vér.*, I, 15, 21 et 17 ss.

(6) *Anth. Pal.*, VII, 363 : Ψυχὴ δὲ κατ'οὐρανὸν ἧχί περ Ὀρφεύς, | ἧχι Πλάτων, ἱερὸν θεοδέγμονα θῶκον ἔφευρεν | ...ἐν δ' ἄρα μύθοις | Σωκράτεος μίμημα παρ' Αὐσονίοισιν ἐτύχθη. — Pour Orphée, cf. *supra*, p. 304, note 2. — Nous reviendrons sur cette épitaphe au ch. v, à propos des *equites singulares*.

(7) Cf. *supra*, p. 269.

quoi les images de ces maîtres, qui ont indiqué au mort la voie conduisant au séjour des élus, sont sculptés sur son tombeau. Son esprit, ennobli par l'étude, ira, croit-on, retrouver ces prédécesseurs illustres.

La même méthode d'interprétation va nous permettre de saisir le lien qui unit les deux parties d'une composition qui se développe sur la cuve et le couvercle d'un sarcophage trouvé à Sidon et acquis par la Glyptothèque de Copenhague (1) (Pl. XXXIV). La cuve porte une représentation du mythe de Marsyas divisée en trois scènes : A gauche, Athèna joue de la flûte à côté d'un dieu fluvial appuyé sur son urne, tandis que caché derrière un rocher Marsyas l'écoute. Le milieu est occupé par la lutte de Marsyas et d'Apollon : A gauche du Satyre, jouant de la flûte, se tiennent les divinités qui lui sont favorables, Bacchus, Cybèle et Athèna. A droite du dieu lyricine, sa mère Latone est assise sur un rocher. Les Muses qui, selon la légende seront juges du concours, s'alignent au fond et sauf une, Melpomène, qui paraît s'entretenir avec Latone, elles ne prennent aucune part à l'action. Enfin, dans le coin de droite, Marsyas vaincu est suspendu à un arbre et pleuré par Olympos, tandis qu'un Scythe aiguise son couteau pour l'écorcher.

Nous connaissons le sens mystique de cette légende de Marsyas, que nous avons déjà rencontrée au cours de nos recherches. Elle représente, selon les Pythagoriciens, la victoire de la lyre, dont les sept cordes reproduisent l'harmonie des sphères planétaires et qui inspire à l'homme la nostalgie du ciel, sur la flûte, qui excite dans l'âme les passions désordonnées (2). Or, détail remarquable, le sculpteur a réduit à sept le nombre des Muses qui assistent à cette compétition musicale (3), et il les a rangées quatre à gauche, trois à droite d'Apollon jouant de la lyre : il est à peine douteux qu'il a voulu rappeler qu'elles sont les chanteuses des sept sphères célestes, celles dont l'instrument du jeune dieu rappelle les suaves accords. Le dieu est placé au milieu des Muses,

(1) Clermont-Ganneau, *Revue archéol.*, XI, 1888, p. 162 ss. = *Recueil d'archéol. orientale,* IV, pl. XV, XVI ; Robert, *Sarcophagr.*, III, 2, pl. LXVIII, n° 208 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 180. — C'est le seul des sarcophages de Marsyas réunis par Robert (pl. LXIII à LXIX, n°s 196-215) qui ait conservé son couvercle. La face antérieure ayant été détachée, on ne peut plus savoir si les deux côtés latéraux portaient quelque relief.

(2) Cf. *supra,* Introd., p. 18 et ce chapitre, p. 304.

(3) Il semble qu'il y ait aussi sept Muses présentes sur un sarcophage de Marsyas au Palais Mattei ; cf. Robert, *Sarkophagr.*, III, 2, p. 253, n° 202 et pl. LXV, qui, surpris de cette constatation, ajoute « Ob auch die beiden übrigen dem Wettstreit beiwohnten oder ob sie auf dem Deckel angebracht waren, lässt sich nicht mehr entscheiden. »

de même que sur un autre sarcophage figurant le même mythe, l'artiste a mis trois des neuf sœurs à sa droite, trois à sa gauche et a relégué les trois dernières dans une autre scène (1). Il semble bien que cette disposition veuille répondre à l'interprétation philosophique ou plutôt cosmologique qui voit dans l'Apollon Musagète le soleil placé au milieu de la série des sphères planétaires, où siègent les Muses, et le moteur de leurs révolutions (2). Il assure le mouvement harmonieux de ces sphères divines dont l'instrument qu'il frappe est l'imitation humaine. Ce lien allégorique et mystique qui unit aux vierges célestes le mythe de Marsyas et d'Apollon, permet seul de comprendre pourquoi les artistes ont voulu représenter des scènes de ce mythe sur les petits côtés d'autres sarcophages encore, dont la face antérieure est occupée par les Muses (3).

Les deux Muses qu'il avait omises intentionnellement dans la scène de la lutte de Marsyas et d'Apollon, ont été placées par le sculpteur du sarcophage de Sidon sur le couvercle, qui précise la portée eschatologique de cet ensemble sculptural. On y voit, au milieu, le buste du mort qu'encadrent trois bourrelets rattachés l'un à l'autre par des liens plus minces. Clermont-Ganneau y a reconnu « les *infulae,* liées par les doubles *teniae,* qui marquent par leur caractère sacré l'état héroïque du défunt. » En d'autres termes ce sont les guirlandes destinées à ceindre

(1) Sarcophage Altobelli-Zinsler : Robert, p. 251, n° 201 et pl. LXV. Sur les sarcophages dont la cuve porte les images des Muses, le Musagète, celui qui dirige les évolutions de leurs chœurs, est, conformément à ce rôle de guide, que lui prête la mythologie, placé d'ordinaire à l'extrémité du relief, en dehors du groupe des neuf sœurs. Mais il arrive parfois que le dieu occupe le centre de la composition, par exemples sur un sarcophage du Belvédère, au Vatican (notre pl. XXXIV, fig. 2, d'après Amelung, *Skulpt. Vatic.*, II, p. 312, n° 102, pl. 27). La même place lui est attribuée sur un sarcophage du type de Sidamara, au casino de la Villa Borghèse, dont les petits côtés ne laissent pas de doute sur l'intention eschatologique du sculpteur (Morey, *Sardis,* V, 1, p. 38 [Rome E] et figures 56-59). On notera encore que l'oracle qui révèle comment l'âme de Plotin s'est élevée au ciel, se termine par une exhortation d'Apollon au chœur des Muses, *au milieu* desquelles il se trouve (ἐν μέσσαισιν ἐγὼ Φοῖβος). Cf. *supra,* p. 280, n. 1. On associait manifestement cette idée à celle de l'immortalité. Peut-être le motif de cette disposition est-il le même sur ces tombeaux que sur les sarcophages du mythe de Marsyas, mais ce serait trop s'avancer que de l'affirmer.

(2) Cf. *supra,* p. 259.

(3) C'est le cas pour le sarcophage de St Paul que nous avons signalé plus haut, p. 303, et aussi pour le sarcophage Pacca : Reinach, *Rép. rel.*, III, 232, 3-5 = Robert, *Sarkophagr.*, III, 2, p. 265, n° 211 et pl. LXIX.

la tête de celui-ci, pour former la couronne d'immortalité, d'un emploi si fréquent dans le symbolisme funéraire de la Syrie (1). A droite et à gauche, sont étendus Apollon, accompagné de son griffon, et l'Artémis chasseresse avec son chien ; près de chacun d'eux, l'on voit son arc et son carquois (2). Ils représentent manifestement le Soleil et la Lune. Ces deux astres associés expriment souvent dans l'art la notion d'éternité (3). Mais ici, leur signification paraît avoir été plus précise, car à l'époque où fut sculpté le sarcophage de Sidon et spécialement dans le pays auquel il appartient au moins par sa destination, la destinée des âmes, croyait-on, était soumise aux grands luminaires de la nuit et du jour, qui successivement les accueillaient dans leur ascension vers l'éther lumineux (4). Plus loin, on aperçoit à droite Érato appuyée sur sa lyre et tenant le plectre, à gauche Thalie avec un masque comique, attributs ordinaires de ces deux Muses. Pourquoi celles-ci ont-elles été jointes aux astres divinisés, dont dépend le sort des trépassés, sinon comme les puissances célestes appellant à elles les hommes, qui, comme celui dont le buste orne ce tombeau, l'ont mérité par leur amour pour la science.

Le caractère que nous avons reconnu aux Muses nous permettra de comprendre, mieux qu'on ne l'a fait jusqu'ici, la composition du beau sarcophage de Prométhée provenant d'Arles et conservé au Musée du Louvre (5), où les Moires prennent l'apparence de ces déesses (Pl. IV, 1). A gauche, au coin de la cuve, le Titan, tenant l'ébauchoir, modèle à l'aide de terre glaise, contenue dans un panier, de petites figures humaines encore inanimées (6) Derrière lui, Athéna

(1) Cf. nos *Études Syriennes*, p. 63 ss.

(2) Sur Artémis ou la Lune, chasseresse céleste, cf. *supra*, ch. III, p. 185, n. 3.

(3) Cf. *supra*, ch. III, p. 208, n. 1.

(4) Cf. *supra*, p. 180 ss. et p. 245

(5) La bibliographie, *supra*, p. 312, n. 1. L'interprétation donnée par Carl Robert (*l. c.*) de ce sarcophage, si elle contient d'utiles observations de détail, est, dans son ensemble, erronée. Il croit à tort que la première scène a été coupée en deux et une moitié transportée par l'artiste à l'autre extrémité de la composition, et il n'a compris ni la signification des Dioscures, ni celle de Poseidon (« Für die Anbringung dieses Gotten weiss ich keine Erklärung ») et de la Néréide, qu'il prend pour la Lune.

(6) La même représentation apparaît sur des pierres gravées d'époque romaine. Furtwängler (*Die antiken Gemmen*, III, p. 241) a déjà conjecturé, à ce propos, que c'étaient les Pythagoriciens qui avaient répandu en Italie la conception de Prométhée, créateur de l'homme. Les sarcophages apportent un appui sérieux à cette hypothèse.

pose la main sur son épaule et à côté d'elle se tient Hélios avec la couronne radiée : ce sont les dieux qui vont donner l'intelligence au corps qu'achève Prométhée : le Soleil, raison du monde, est regardé généralement comme l'auteur du νοῦς humain (1) et Athéna, « qui est à la lune ce qu'Apollon est au soleil », est expliquée comme la φρόνησις (2). C'est pourquoi sur d'autres sarcophages analogues on voit la déesse poser un papillon, emblème de l'âme, sur la tête de la créature qu'elle éveille ainsi à la pensée (3). Nous avons dit déjà (4) qu'Apollon et Minerve sont souvent unis aux Muses, intelligences des sphères (5). Sur le marbre du Louvre, à côté d'eux se tient un jeune homme vêtu d'une exomide et tenant une torche : l'interprétation en reste douteuse (6). A la scène de la naissance succède celle de la mort. Mercure le dieu psychopompe emporte l'*eidôlon* du défunt. A ses pieds, un petit groupe d'Éros et Psyché (7) symbolise cet amour divin dont l'âme doit être saisie pour s'élever vers le séjour des dieux (8). Plus

(1) Cf. ma *Théologie solaire,* dans *Mém. sav. etr. Acad. Inscr.*, XII, 1909, p. 461 ss. Cependant, une autre interprétation faisait de Prométhée lui-même le Νοῦς ; cf. Syncelle, *Chronogr.* p. 282, Dindorf : Προμηθεὺς ἐμυθεύετο πλάττειν ἀνθρώπους ἐξ ἀπαιδευσίας καὶ ἀλογίας εἰς παίδευσιν μετάγων, ὥς φησιν Πλάτων ὁ τὴν παλαιὰν κομῳδίαν ἐν Σοφισταῖς [fr. I, 126 Koch.] : ὁ Προμηθεύς ἐστιν ἀνθρώποις ὁ νοῦς. Plutarque, *De fortuna,* p. 98 C : Ὁ Προμηθεὺς τούτεστιν ὁ λογισμός. Joh. Galenos, *Alleg. Hesiod.*, dans Gaisford, *Poetae Gr. min.*, II (ed. 1823), p. 580 ; cf. *infra,* p. 324, note 4.

(2) Porphyre dans Eusèbe, *Prép. Ev.*, III, 11 = Περὶ ἀγαλμάτων, p. 14 éd. Bidez : Ὅπερ Ἀπόλλων ἐν ἡλίῳ, τοῦτο Ἀθηνᾶ ἐν σελήνῃ, ἔστι γὰρ τῆς φρονήσεως σύμβολον. Proclus, *In Tim.*, I, p. 165, 16, Diehl : Ὁ Πορφύριος ἐν σελήνῃ τὴν Ἀθηνᾶν ὑποθέμενος ψυχὰς ἐκεῖθεν κατίεναί φησι, τό τε θυμοειδὲς ἅμα καὶ τὸ πρᾶον ἔχουσας διὰ τοῦτο φιλοσόφους καὶ φιλοπολέμους οὔσας. D'autres passages sont cités par Bidez, *l. c.* Cf. Proclus, *In Remp.*, II, 192, 17, Kroll, et l'épitaphe citée *supra,* p. 300, n. 2.

(3) Clarac, pl. 215, 30 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 105 = Fröhner, *Sculpture du Louvre*, n° 491. — Reinach, *Rép. rel.*, III, 199 = Helbig, *Führer* [3], n° 792. — Cf. Clarac, pl. 215, 29 = Reinach, *ibid.* ; Fröhner, n° 492.

(4) Cf. *supra,* n. 288.

(5) Sarcophages de Berlin (*Archäol. Zeitung,* 1843, pl. VI = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 26, 1 = *supra,* p. 291, fig. 65 — Sarc. de Munich (Baumeister, *Denkmäler,* I, p. 973 = Reinach, *l. c.* p. 77, 2), et plusieurs autres ; cf. Bie, *op. cit.*, p. 59.

(6) C. Robert voit en lui Phainon, la plus belle de toutes les créatures (Hygin, *Astr.*, II, 42).

(7) Le bras droit d'Éros est brisé et la main, placée sur la joue de Psyché, y produit l'effet d'une barbe. — Ce groupe se retrouve sur le sarcophage de Prométhée du Capitole (Robert, n° 355) ; cf. *infra,* p. 324.

(8) Le conte moral suivant lequel Psyché après de dures épreuves et une sévère péni-

loin, se tiennent les Parques, dont la première, Lachésis, porte un globe céleste où, à l'aide d'une baguette, elle montre les étoiles de la nativité (1) ; la seconde, Clotho, tient deux pelotons de laine, et file le cours de la vie ; la troisième, Atropos, assise sur un siège, déploie un rouleau, le livre du Destin, qui détermine la mort de chacun. Or, on l'a fait observer (2), « ces trois femmes ressemblent à s'y méprendre aux Muses, dont elles portent le costume habituel. Les deux premières

tence obtenait, grâce à l'intercession d'Éros, d'être transportée dans l'Olympe, où un mariage l'unissait pour toujours à son amant, devint à l'époque païenne et resta pour les chrétiens un symbole de l'âme pénétrée de l'amour divin, qui, après avoir expié ses fautes, est admise au ciel. Des idées philosophiques s'étaient combinées avec le vieux mythe religieux. Dans l'*Amatorius* (c. 17, p. 762 A ss.), Plutarque fait d'Éros « le Soleil intelligible, qui conduit les âmes de cet enfer qu'est notre vie terrestre aux « Champs de la Vérité » (Platon, *Phèdre,* 248 B). Il est le mystagogue qui leur révèle la vraie beauté à laquelle elles aspirent. Celui qui, au lieu de s'attacher aux apparences sensibles et aux formes corporelles, s'enflamme pour la Beauté divine et spirituelle, lorsqu'il quitte ce bas monde, n'est plus saisi du désir d'y retourner. Alors « son âme ailée, participant à de nouvelles orgies, ne quitte plus son dieu Éros, mais se mêle avec lui aux évolutions des chœurs célestes, jusqu'à ce qu'enfin, parvenue aux prairies de Sélènè et d'Aphrodite, elle s'endorme pour recommencer une nouvelle génération ». Cette allégorie est manifestement néo-pythagoricienne, cf. *supra,* ch. III, p. 248.

(1) Cf. *supra,* p. 300, n. 4, à propos du sarcophage Simonetti. Le même geste est prêté à Lachésis sur le sarcophage de Prométhée du Musée Pio-Clémentin (Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 391, 2; Amelung, II, pl. 66, n° 353).

(2) Fröhner, *l. c.*, p. 445. Pour la tunique de théâtre à longues manches, serrées aux poignets, que portent les Muses scéniques, cf. p. ex. notre pl. XXXI. L'observation de Fröhner empêche d'admettre l'interprétation suggérée sous toutes réserves par M. Marrou (p. 105), qui se demande si la troisième figure, assise à l'écart des deux premières, ne serait pas le portrait de la défunte. Sa coiffure est celle des deux autres Muses, sauf la plume dressée sur le front. Elle a été omise par le sculpteur, pensons-nous, pour une raison purement matérielle : parce que la figure est en forte saillie et qu'une frêle aigrette eut été exposée au risque d'être brisée. Il n'est pas rare de trouver une Muse sans plume à côté d'autres qui en sont munies, cf. p. ex. la Melpomène du sarcophage de la Glyptothèque de Copenhague (pl. XXXIV). Pour le groupe de deux Moires debout et une assise, cf. le sarcophage des Thermes (*infra*, p. 339, note 2), celui du Capitole (Robert, n° 355) et le sarcophage d'enfant de la collection Dresnay (Brendel, *Röm. Mitt.*, LI, 1936, p. 76 ss. et pl. 10). A côté de cette Parque, le vase posé sur un petit cippe est interprété par Fröhner comme contenant « les sorts (κλῆροι), à l'aide desquels sont jugées les âmes à leur arrivée dans les Enfers ». C'est plus probablement, comme le veut Robert, un encrier ; cf. Martial, X, 44, 6 : « Omnis scribitur hora tibi ».

sont coiffées de plumes ; Lachésis a l'épaule droite nue et son globe est celui qu'on voit ordinairement entre les mains d'Uranie ; Clotho et Atropos ont des tuniques à manches longues, comme ailleurs Thalie et Melpomène. » Cette confusion, qu'on retrouve sur d'autres sarcophages (1), n'est point due à une fantaisie arbitraire des sculpteurs romains. Depuis longtemps, les théologiens avaient assimilé aux Muses, dont on fixait parfois le nombre à trois, les Moires, que Platon représentait dans un mythe célèbre faisant mouvoir les cieux et mêlant leurs voix à l'harmonie des Sirènes (2) pour chanter Lachésis le passé, Clotho le présent et Atropos l'avenir. Les Muses, ainsi assimilées aux déesses fatidiques, ne sont point, comme on l'a pensé (p. 289), devenues des puissances infernales, habitant un Hadès souterrain. Ce sont au contraire les Parques qui sont allées les rejoindre dans le monde supérieur. Les théologiens les identifiaient l'une, Atropos ou Lachésis, avec la sphère des étoiles fixes, — c'est celle qui montre cette sphère de sa baguette — la seconde avec la zone des planètes, maîtresse des phénomènes terrestres : c'est la fileuse de notre relief — la troisième avec l'espace sublunaire : c'est pourquoi cette troisième est assise à côté de la Terre étendue (3). Que vraiment il faille voir ici en elles les Muses comme maîtresses des sphères célestes, c'est ce qu'achèvent de prouver les deux têtes de Dioscures, coiffées du pilos, qu'on aperçoit derrière elles, sculptées sur le champ du bas-relief. Nous avons montré dans un autre chapitre que Castor et Pollux, représentent les deux hémisphères des astronomes dans la théologie comme dans la sculpture romaines et

(1) Cf. Clarac, pl. 215, n° 433 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 105 ; Fröhner, *op. cit.*, n° 491. Clotho porte la plume des Muses.

(2) L'interprétation des Muses comme Moires dérive du célèbre mythe d'Er dans la *République* de Platon. Le philosophe y montre (p. 617 C) les trois Moires faisant tourner soit le fuseau de la Nécessité, c'est-à-dire l'axe du monde, soit les pesons qu'il porte, c'est-à-dire les sphères des planètes. Les déesses du Destin étaient ainsi transportées des Enfers au Ciel.

(3) Les théologiens assignèrent tantôt à Atropos la sphère des étoiles fixes, à Clotho, celles des planètes, à Lachésis l'espace sublunaire (Plut., *Quaest. conviv.*, IX, 14, 4, p. 745 C ; *De genio Socratis*, 22, p. 591 B ; cf. *supra*, chapitre II, p. 80, n. 5), tantôt à Clotho la sphère des étoiles fixes et à Lachésis le ciel tout entier (Proclus, *In Remp.*, II, 94, 18, Kroll ; cf. p. 341, 21 ; 342, 27 ; 343, 15 et passim). Comme la mythologie fixait parfois le nombre des Muses, non à neuf, mais à trois, on fut ainsi amené naturellement à identifier ces maîtresses des sphères avec les Moires de Platon (Plut., *l. c.* ; cf. Philostr., *Imag.*, II, 8, 6).

qu'ils ont précisément ici cette signification (1). Comme nous l'avons noté à propos d'autres compositions funéraires (p. 83 s.), ces Dioscures, couple céleste, sont souvent joints à des personnifications de l'Océan et de la Terre. Tel est le cas de notre sarcophage : à côté des Dioscures et des Parques, représentants des hémisphères et des sphères, se tient Poséidon avec son trident et une Néréide (2) et, dans l'angle du relief, est étendue une grande figure de la Terre. L'idée ainsi exprimée par la plastique est que le Destin tout puissant détermine les phénomènes de la nature entière comme la vie des humains. L'on voit en effet, une des Parques ou Muses poussant l'ombre de la morte, enveloppée de voiles (3), hors de ce monde terrestre, et une étoile sculptée dans le champ indique vers quel séjour sera conduite cette âme (4). Dans le coin, un personnage barbu, tenant une branche de pin, assis sur une montagne, a été expliqué comme une personnification de l'Olympe. L'urne qui lui est attribuée et la jeune nymphe, couronnée de plantes, qui l'accompagne, représenteraient les eaux de la montagne (5).

(1) Cf. *supra*, ch. 1, p. 81.

(2) La comparaison de la coiffure de cette Néréide avec celles des sarcophages reproduits plus haut pl. XXIX, rend cette interprétation certaine, comme l'a noté Marrou, p. 104.

(3) L'âme est souvent représentée ainsi voilée, p. ex. sur les sarcophages où l'on voit l'ombre de Protésilas conduite par Hermès (Helbig, *Führer*³, I, p. 248, n° 385 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 391 ; Robert, *Sarkoph.*, III, 3, pl. CXXII, nᵒˢ 423 ss.) ou sur ceux qui figurent Hercule et Alceste (Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 24, 2 ; 25, 2, 3 ; Robert, *Sarkoph.*, III, 1, pl. VII, n° 26 ss. et *ibid.*, t. II, pl. LII, n° 140), ou les ombres d'Égisthe et de Clytemnestre dans la barque de Charon (Robert, *Sarkophagr.*, II, pl. LIV, n° 155 a = Reinach, *Rép. rel.*, III, 279). Cf. Otto Jahn, *Berichte Ges. Wiss. Leipsig*, 1869, p. 13 et nos *Études Syriennes*, 1917, p. 94, n. 1. — Cf. cependant le sarcophage de Prométhée au Capitole (*infra*, p. 324) où la même figure a été interprétée comme la Mort.

(4) Cf. *supra*, p. 265, n. 3 : l'âme se repose « in astro sibi congruo », le σύννομος ἀστήρ de Platon.

(5) De petites figures occupent le premier plan devant les personnages mythologiques : D'abord, un groupe de deux enfants nus, dont l'un est couché, accoudé, sur le sol et lève le bras droit vers un compagnon, qui s'approche de lui en tenant une torche. La signification en est obscure. Plus loin, un second groupe : Deux enfants également nus, étroitement enlacés « reçoivent d'un serpent qui s'approche une plante, que celui-ci tient dans sa gueule. Nous avons sans doute ici un parallèle au motif de l'histoire de Polyeidos et Glaukos (Apollodore, III, 3, 3 ; Hygin, *Fab.*, 136), où le devin reçoit d'un serpent une plante vivifiante » [Robert]. Ce qui paraît certain, c'est que ces petites figures nues représentent des hommes à qui Prométhée vient de donner la vie. Elles se retrou-

Les petits côtés de la cuve (fig. 72) sont occupés par deux « philosophes » barbus, assis sur un tabouret, dont la présence dans cet ensemble sculptural complète les idées éveillées par la face principale du tombeau (1). A droite, l'un de ces « philosophes », vêtu d'un simple *pallium,* qui fait le geste de l'orateur enseignant, est comme le prouve un reste d'inscription (p. 313), Homère, le Maître par excellence. Sur la face gauche, l'image d'un autre docteur, tenant un volume ouvert,

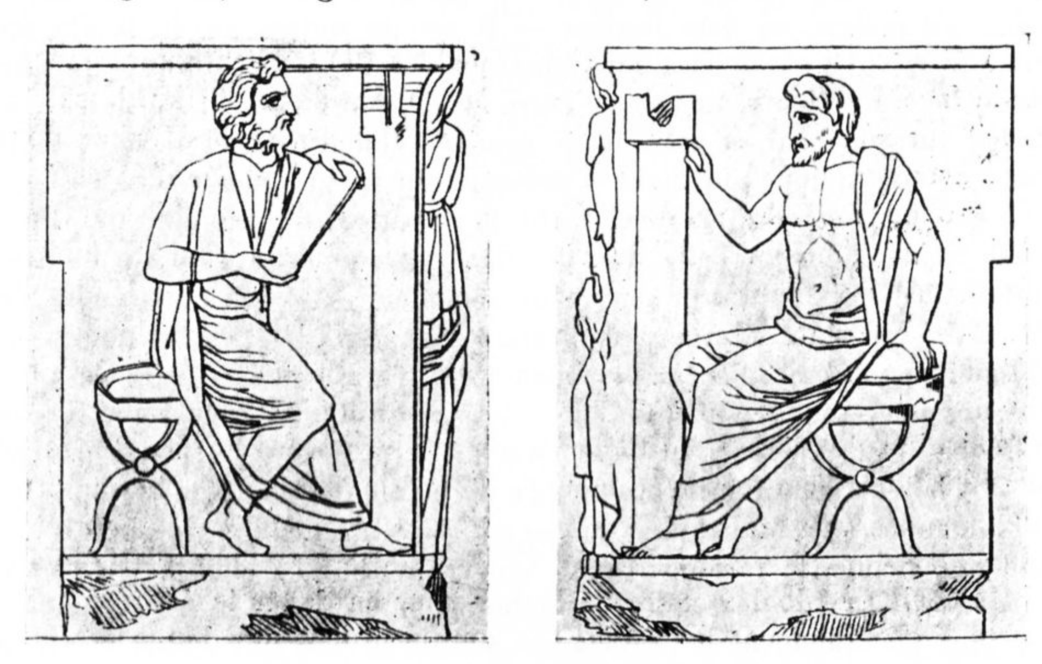


Fig. 72. — Faces latérales d'un sarcophage de Prométhée, provenant d'Arles. Musée du Louvre.

avec, en face de lui, un faisceau de livres sur un pilier, n'est malheureusement plus accompagnée d'aucune légende explicative : on peut songer à Pythagore ou à Platon. Comme sur le sarcophage des Muses

vent sur le fragment du musée du Vatican accompagnées du mot énigmatique SERYS (Millin, *Gal. mythologique,* XCII, n° 382 ; Amelung, II, pl. 66, n° 353 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 391, 1 ; Roscher, *Lex.*, s. v. « Prometheus », p. 3106, fig. 11 ; Robert, *Sarkoph.*, III, 3, pl. CXVI, n° 354 ; Brendel, *Röm. Mitteil.*, LI, 1936, pl. 11). Ce mot se rapporterait aux trois petites plantes, sculptées près de lui ; *Seris* est le nom d'un végétal qui même desséché, reverdit au contact de l'eau (Varron, *R. r.*, III, 10, 5 ; Pline, N. H., X, 76), comme notre « rose de Jéricho », et qui, à cause de cette propriété, a pu devenir un symbole de résurrection ou de transmigration (cf. Robert, *l. c.*, p. 440).

(1) Clarac, pl. 209, n° 298 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 97.

décrit précédemment (p. 313) ils représentent les sages du passé, qui accueilleront dans les « Iles des Bienheureux » l'âme que la Muse céleste entraîne vers un paradis astral.

On n'a pas toujours saisi le lien étroit, qui dans la décoration des meilleurs sarcophages, rattachait les petits tableaux des faces latérales à la composition principale. Nous en donnerons comme exemple un autre monument du groupe de Prométhée, celui du musée du Capitole, qui malgré sa date tardive — il est du milieu ou de la fin du IIIe siècle — en est un des plus remarquables (1). A l'extrémité gauche de la face antérieure, on voit la Terre et l'Océan étendus ; au-dessus, le Soleil sur son char et près de ce groupe celui d'Éros et Psyché, dont nous avons expliqué plus haut la présence sur le sarcophage d'Arles (2). Ce groupe rappelle manifestement la création du monde, qui précède immédiatement celle de l'homme, représentée à côté de lui par Prométhée exécutant son œuvre de modeleur. A l'autre extrémité de la cuve, est placé Mercure emportant l'*eidôlon*. Or, sur le petit côté de gauche, on voit la forge de Vulcain, où travaillent les Cyclopes, près du premier couple humain ; sur celui de droite, Hercule met fin au supplice de Prométhée, en tuant l'aigle qui lui dévore le foie. La forge de Vulcain est l'endroit où Prométhée déroba le feu qu'il voulait apporter aux hommes (3). Mais le feu du ciel est, suivant une interprétation d'origine stoïcienne, la raison, essence ignée, que la Providence (Προμηθεύς = Προμήθεια) a fait descendre de l'éther pour en douer le genre humain ou plus généralement le πνεῦμα le souffle ardent qui donne la vie à toute la nature (4). Le don du feu était donc étroitement lié à la création du monde et de l'homme, près de laquelle il est représenté. D'autre part, la délivrance de Prométhée par Hercule était regardée comme

(1) Helbig, *Führer*^{3}, p. 792 ; Jones, *Museo Capitolino*, p. 143 et pl. 34 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 199 ; Robert, *Sarkoph.*, III, 3, n° 355 et pl. CXVII.

(2) Cf. *supra*, p. 319 et aussi ch. I, p. 86.

(3) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Prometheus », col. 3039. La forge avec les Cyclopes et la délivrance de Prométhée par Hercule réapparaissent sur un sarcophage du Prado (Robert, III, 3, p. 438, n° 352). — Sur un sarcophage du Louvre (Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 105 ; Robert, n° 351 et pl. CXV). Prométhée quitte la forge avec un flambeau pour s'approcher de l'homme nouvellement formé.

(4) Julien, *Or.* VI, p. 182 C ; Proclus, *In Remp.*, II, p. 53, 6 ss., Kroll ; Schol. in Hesiod., *Oper.*, 47 ss. (remonte probablement à Plutarque) ; cf. Thémist., *Or.* 27, p. 338 ; Olympiod, *In Plat. Phaedr.*, 129 (p. 111, 21, Norvin). — Comparer Platon, *Philèbe*, p. 16 C.

une allégorie de la libération de l'âme engagée dans les liens de la matière (1) et c'est pourquoi elle est rapprochée sur le marbre romain de la figure d'Hermès psychopompe, porteur de l'âme ailée (2).

* * *

Après avoir ainsi essayé de retrouver, mieux qu'on ne l'avait fait jusqu'ici, les raisons idéales qui ont inspiré la composition de quelques monuments des Muses, nous voudrions ajouter encore une observation qui n'est pas sans conséquence pour l'exégèse de la sculpture sépulcrale. Il arrive fréquemment que certaines légendes mythologiques aient été expliquées de diverses façons, et il se peut que deux interprétations opposées aient trouvé leur expression plastique dans l'art funéraire. Nous n'en voulons pour preuve que le mythe des Muses et des Sirènes. Les Muses sur nos sarcophages, comme ailleurs, portent souvent une aigrette piquée dans leur chevelure. La fable racontait, on s'en souviendra, que les Sirènes osèrent provoquer ces déesses à un concours de chant, mais y furent vaincues et qu'alors, leurs rivales victorieuses arrachèrent les plumes de leurs ailes pour s'en parer le front (3). Cette lutte musicale et le châtiment infligé aux Sirènes furent représentés à plusieurs reprises sur les monuments de l'époque romaine (4), notamment sur un curieux

(1) Plotin, IV, 3, 14 ; Olympiodore, *l. c.*, p. 111, 23 ; p. 112, 2 ; Joh. Galénos, *Alleg. in Hesiodi Theog.*, dans Gaisford, *Poet. Gr. min.*, II (éd. 1823), p. 581. L'identification de Prométhée avec le Νοῦς est ancienne, cf. *supra*, p. 319, n. 1.

(2) Cette interprétation, conforme au symbolisme des anciens, me paraît préférable à celle qu'a proposée Jahn, *Archäologische Beiträge*, 1847, p. 172. Ce seraient la faute et l'expiation du Titan qui seraient représentées, la première étant rapprochée de la naissance et la seconde de la mort.

(3) Schol. Lycophron, 653 ; Pausan, IX, 34, 3. — Sur la date relativement récente de cette fable, qui devrait expliquer une parure d'origine égyptienne, placée sur la tête des Muses par les artistes alexandrins, cf. Georg Weicker, *Der Seelenvogel*, 1902, p. 76 et dans Roscher, *Lexik.*, s. v. « Sirenen », col. 616, 29.

(4) Sarcophage du IIIe siècle, au musée Métropolitain de New-York, autrefois dans le jardin Torrigiani à Florence : Dütschke, *Bildwerke in Oberitalien*, II, p. 183, no 404 ; Müller-Wieseler, *Denkmäler*, II, 750 ; Baumeister, *Denkmäler*, III, p. 1646, fig. 1704 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 207 ; *Bullet. Metropol. Museum*, 1910, p. 275. A gauche, le concours des Muses et des Sirènes en présence de Jupiter, Junon et Minerve, la triade capitoline (probablement figurée ici par l'artiste romain en souvenir de l'*agon Capitolinus*, qui comprenait une partie musicale) ; à droite, le châtiment des Sirènes. — Fragment

sarcophage qui, de Florence a passé à New-York (Pl. XXXV, 1). On trouve donc exprimée ici une opposition violente entre les Muses et les Sirènes, et les interprètes pythagoriciens de la mythologie virent dans ces chanteuses aux formes animales, la personnification de la musique bassement corruptrice, qui est contraire à l'harmonie purificatrice du chœur des vierges immortelles (1). L'épisode homérique d'Ulysse et des Sirènes, que la sculpture païenne et chrétienne se plaisait à reproduire (2), a ainsi fourni aux moralistes, un thème souvent exploité, pour illustrer la vertu du sage, qui résiste aux plaisirs grossiers des sens, et échappe ainsi à la perte, où courent ceux qui y cèdent (3), ou encore pour symboliser la voix trompeuse de faux docteurs, dont l'éloquence charme d'abord ceux qui les écoutent, mais les induisent en une erreur mortelle (4).

de sarcophage au Cabinet des Médailles : Millin, *Galerie mythologique*, pl. XIX, 63 ; Dumersan, *Notice des monuments exposés au Cab. des M.*, Paris, 1822, pl. 3. Les Muses arrachant les plumes des Sirènes. — Urne cinéraire de Julia Orgè à l'Ermitage : Winckelman, *Mon. ined.*, II, pl. 46 ; Altmann, *Die römischen Grabaltäre*, 1905, p. 90, nº 58 ; CIL, VI, 3, 20588. Même sujet.

(1) Porphyre, *Vit. Pyth.*, 39 : Διττὴν γὰρ εἶναι διαφορὰν ἡδονῶν ὧν τὰ μὲν γαστρὶ καὶ ἀφροδισίοις διὰ πολυτελείας κεχαρισμένην ἀπείκαζε ταῖς ἀνδροφόνοις τῶν Σειρήνων ᾠδαῖς, τὴν δ' ἐπὶ καλοῖς καὶ δικαιοῖς καὶ τοῖς πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίοις, ὁμοίως καὶ παραχρῆμα ἡδεῖαν καὶ εἰς τὸ ἐπιὸν ἀμεταμέλητον, ἔφασκεν ἐοικέναι Μουσῶν τινι ἁρμονίᾳ. Aristide Quintilien, II, 19 (p. 65 Jahn) : Τὴν βλαβερὴν καὶ φευκτὴν μελῳδίαν ὡς εἰς κακίαν καὶ διαφθορὰν ὑπαγομένην θηριώδεσι τὴν μορφὴν καὶ θνηταῖς γυναιξὶ ταῖς Σειρῆσι περιέθηκαν, ἃς νικῶσι μὲν αἱ Μοῦσαι, φεύγει δὲ προτροπάδην ὁ σοφὸς Ὀδυσσεὺς κ. τ. λ. — Proclus, d'autre part, imagine de ce mythe une interprétation conforme à son système (*In Remp.*, II, p. 239, 10 Kroll) : Μουσῶν τὴν νοερὰν ἁρμονίαν μάλιστα δωρουμένων κρατεῖν λέγονται τῶν Σειρήνων καὶ τοῖς πτεροῖς αὐτῶν στεφανοῦσθαι καὶ γὰρ ἐκείνας ἀνάγουσιν, ἑαυταῖς δὲ συνάπτουσιν τὰς ἀναγωγοὺς αὐτῶν δυνάμεις ἐξάπτουσαι τῆς ἑαυτῶν νοήσεως.

(2) Sur les représentations d'Ulysse et des Sirènes et l'interprétation qu'on en donnait, cf. *supra*, Introd., p. 23, note 1 ; Marrou, *op. cit.*, p. 172 ss., 252 s. Cf. aussi W. Lameere, *Bull. corr. hell.*, LXVIII, 1939, p. 65.

(3) Vettius Valens, II, 35 (p. 108, 25 ss., Kroll).

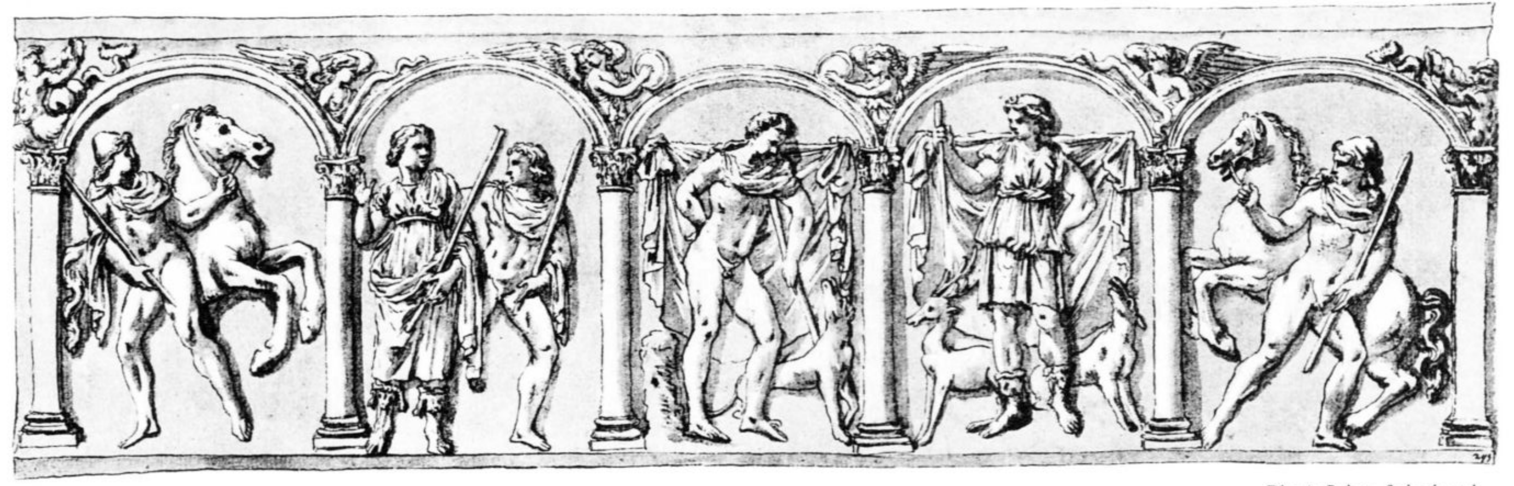
(4) Cf. Démophile le Pythagoricien dans Müllach, *Frag. phil. Gr.*, I, p. 486, § 2) : Ἀεὶ ὥσπερ Σειρῆνας τὰς ἡδονὰς παρελθεῖν τὸν κατασπεύδοντα τὴν ἀρετὴν ἰδεῖν ὡς πατρίδα. Cf. Clément Alex., *Strom.*, I, 10, 48 (p. 32, 8 Stählin) ; Théodoret, *Graec. aff.*, VIII, 1. — Les chrétiens ont repris cette interprétation. Pour eux aussi, le chant des Sirènes est le symbole de la volupté ou des doctrines pernicieuses ou des séductions du monde, dont le fidèle triomphe. Cf. Justin Mart., *Coh.*, 36 (p. 33) ; Maxime de Turin, *Homil.*, XLIX, 1 (*P. L.*, LVII, 339), etc. Cf. Weicker, *op. cit.*, p. 83, et *supra*, Intr., p. 23, n. 1.



1 - Lutte des Muses avec les Sirènes. Metropolitan Museum, New-York.



2 - Ulysse et les Sirènes. Buste du mort entre deux "philosophes". Musée des Thermes.



D'après Robert, Sarkophagrel.

3 - Sarcophage de Méléagre avec des Sirènes. Dessin de Dal Pozzo.

Cependant si l'on étudie, d'après les écrivains et les monuments figurés, l'ensemble de la tradition antique relative aux Sirènes, on est amené à leur reconnaître un caractère très différent de celui que leur attribue la fable introduite dans l'Odyssée. Les plus anciennes croyances de la Grèce regardaient les Sirènes comme les esprits des morts (1). Elles apparaissent comme une des expressions mythologiques de la conception très répandue de l'âme-oiseau (2). Comme cette âme, dans la vie obscure de la tombe, a besoin de se nourrir pour ne pas périr, les Sirènes seront d'abord, comme les Harpyes, des vampires avides de sang, qui habitent les sépultures et voltigent autour d'elles, cherchant à attirer les hommes par leurs voix captieuses pour en faire leur proie.

L'idée qu'on se faisait de la nature des Sirènes, formes ailées de l'âme, se transforma nécessairement à mesure qu'évoluèrent en Grèce les conceptions eschatologiques. Comme les ombres de tous les mortels, elles allèrent d'abord peupler les Enfers et, déités chthoniennes, elles furent soumises à Hadès et à Perséphone (3). Platon lui-même resta d'abord fidèle à cette tradition (4). Elles cessent dès lors d'être des démons sanguinaires, contre lesquels il faut se garder, mais deviennent des divinités compatissantes et bienfaisantes. Lorsqu'elles quittent leur demeure souterraine, elles viennent mêler leurs plaintes harmonieuses aux lamentations du thrène funèbre et elles « sont les amies de l'âme du mort, qu'elles guident vers l'Hadès, en lui faisant oublier par leurs chants les joies de la vie désormais perdues ». C'est pourquoi l'art du VI[e] et du V[e] siècles place si souvent sur les stèles sépulcrales soit la Sirène musicienne soit la Sirène pleureuse, s'arrachant les cheveux (5).

Quand se propagea l'espérance d'une ivresse joyeuse dans l'au-delà, telle que l'enseignaient les mystères de Bacchus, les Sirènes entrèrent

(1) Cf. l'ouvrage fondamental de G. Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipsig, 1902, résumé par l'auteur (avec des additions), dans Roscher, *Lexikon*, s. v. — Maxime Collignon (*Les statues funéraires*, p. 76 ss., 216 ss.) a exposé tout le développement de la conception qu'on se fit des Sirènes aux diverses époques et de leur représentation dans l'art.

(2) Cf. *supra*, ch. II, p. 109.

(3) Euripide, *Hélène*, 167 s. ; cf. Roscher, s. v. « Seirenen », col. 612 ; *Realenc.*, s. v. « Sirenen », col. 297 ; Collignon, *op. cit.*, p. 216.

(4) Platon, *Cratyle*, 403 E ; cf. Proclus, *In Crat.*, 157.

(5) Collignon, *op. cit.*, p. 217 ss. Au III[e] siècle, ces deux types disparaissent des bas-reliefs funéraires.

dans le cortège du dieu du vin et parurent au festin dionysiaque des Champs Elysées (1). Au IIIe siècle, la tombe de Métrodore de Chios est décorée de seize Sirènes, dansant aux sons d'instruments divers (2), et une curieuse coupe de Cyrène nous montre ces volatiles à tête de femme apportant des couronnes aux héros festoyant (3).

Cependant, la plus ancienne mythologie connaissait un séjour des morts différent de l'Hadès : les Iles Fortunées, situées au loin dans l'Océan (4). C'est là, se figurait-on souvent, que s'élevaient les chants des Sirènes (5), restées, comme dans l'Odyssée, des déités marines.

Mais quand prévalut la doctrine de l'immortalité astrale, ces Iles des Bienheureux furent, nous le savons (p. 183), transportées par les Pythagoriciens dans les astres majeurs. Les Sirènes deviennent dès lors des esprits célestes. Leurs ailes légères peuvent porter celui qu'elles soulèvent jusqu'aux hauteurs éthérées auprès de Zeus (6). Comme ces oiseaux sont des âmes et que les âmes des morts deviennent des étoiles (p. 116), les Sirènes seront regardées comme des astres (7). La haute autorité de Platon devait assurer aux Sirènes du firmament une dignité plus

(1) Weicker dans Roscher, *l. c.*, p. 610, 50.

(2) Brückner, *Athen Mitt.*, XIII, 1888, p. 367 et pl. III. Cf. Studniczka, *Ibid.*, p. 195 s. = Roscher, *l. c.*, p. 611, fig. 6.

(3) Coupe de Cyrène au Louvre, reproduite dans Roscher, *l. c.*, p. 611, fig. 4. — Pour les couronnes, cf. Kaibel, *Epigr.*, 153, v. 10 ss.

(4) Cf. *supra*, ch. I, p. 53 ; ch. II, p. 166 s.

(5) Les Champs Elysées des Iles des Bienheureux furent probablement attribués comme séjour aux Sirènes par une interprétation tendancieuse d'Homère, selon lequel les Sirènes sont dans une île (*Od.*, μ, v. 201), assises dans un pré fleuri (V. 45 : ἥμεναι ἐν λειμῶνι ; 159 : λειμῶν' ἀνθεμόεντα), car c'est précisément ainsi qu'on se représentait les Champs Elysées. — Les Sirènes sont souvent associées aux Tritons (cf. *supra*, p. 149 et *infra*, p. 333), qui sont, comme elles, des génies des mers. — Selon le Pseudo-Callisthène, II, 40, deux oiseaux à visage humain crient en grec à Alexandre : Τί χώραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνον, ἀνάστρεφε, δείλαιε, ἀνάστρεφε, Μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσει. La croyance que les Sirènes habitent ces îles se perpétua confusément jusqu'au Moyen-Age. Un texte byzantin raconte qu'Eusèbe Indicopleuste, qui s'en approcha, fut séduit par la douceur des chants qu'il entendit, mais n'y put aborder. Mais peut-être ce marin songeait-il surtout aux chants des Bienheureux, cf. *supra*, p. 296.

(6) Euripide, fr. 911 : Χρύσεαι δέ μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ καὶ τὰ Σειρήνων πτεροέντα πέδιλα, βάσομαι δ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθεὶς Ζηνὶ προσμείξων.

(7) Théon de Smyrne, p. 146, Hiller ; Eustathe, p. 1709, 34 ; cf. Roscher, *Lexikon*, p. 614, 20 ; Delatte, *l. c.* [*infra*, p. 330, n. 1].

éminente. Le philosophe, qui d'abord les avait enfermées dans les Enfers (p. 327), changea d'opinion sous l'influence des doctrines pythagoriciennes. Dans le mythe d'Er de la *République* (1), il se les figure prenant place au sommet de chacun des huit cercles du monde — ceux des sept planètes et celui des étoiles fixes — qu'elles suivent dans leur révolution. Chacune émet un seul son, mais leurs voix réunies forment une harmonie, et, d'accord avec celle-ci, les trois Parques chantent le passé, le présent et l'avenir. Les volatiles rapaces de la vieille mythologie seront désormais associés à la grande doctrine pythagoricienne de l'harmonie des sphères (p. 258 ss.). Proclus, dans son commentaire de la *République* (2), affirme — sans doute d'après une vieille tradition — que les Sirènes sont les âmes (ψυχαί) de ces sphères et leur impriment leur mouvement. Elles gardaient ainsi dans leur nouvelle fonction leur caractère primitif, qui d'individuel était devenu cosmique.

Mais, nous l'avons vu (p. 258), les Muses aussi présidaient aux sphères célestes. Fallait-il les identifier avec les Sirènes ? Certains exégètes n'hésitèrent à les confondre (3), comme d'autres le faisaient des Muses et des Parques (p. 321). Proclus combat cette assimilation pour le motif que les Sirènes sont huit et les Muses neuf (4) et il établit une distinction entre l'harmonie des Sirènes, qui est corporelle, et celle des Muses, qui est intellectuelle (5) : l'une incline les âmes vers la génération, qui les enferme dans une enveloppe matérielle (6), l'autre les sauve et les élève au milieu des dieux. Le contraste ainsi formulé, comme d'autres spéculations subtiles qui s'y rattachent (7), trahit une

(1) Platon, *Rép.*, 617 B : Ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ' ἑκάστου βεβηκέναι Σειρῆνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν ἱεῖσαν, ἕνα τόνον, ἐκ πασῶν δὲ ὀκτὼ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν... Μοῖρας ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν. Cf. Th. Reinach, *Revue ét. grecques*, XIII, 1900, p. 445.

(2) Proclus, *In Remp.*, II, p. 237 s. Kroll.

(3) Plutarque, *Quaest conviv.*, IX, 6, p. 745 F : Ἐξηλλαγμένας ἐνταῦθα καὶ τὰς Μούσας Σειρῆνας ὀνομάζειν. Cf. Macrobe, *Somn. Scip.*, II, 3, 1.

(4) Proclus, *l. c.*, p. 237, 16 ss.

(5) Proclus, *In Remp.*, II, p. 66, 6 ss.

(6) Pour comprendre la fonction donnée ici aux Sirènes, il faut se souvenir que pour les Pythagoriciens et Platoniciens, l'âme est une harmonie et que les lois de la musique déterminent le développement de l'embryon. Cf. Censorin, c. 9 ss. ; Macrobe, *Somn. Scip.*, I, 6, 14 et notre article sur *Jean Pédiasimos*, dans *Revue belge de phil. et d'hist.*, II, 1923, p. 5 ss.

(7) Proclus, constatant que le texte du *Cratyle* et celui de la *République* sont contradictoires et s'apercevant qu'ils ne s'accordent guère avec le mythe d'Ulysse, s'en est tiré

origine néoplatonicienne et suppose dans le texte de la *République* des sous-entendus fort éloignés de la pensée du Maître. En réalité, lorsque Platon imposa la conception des Sirènes gouvernant les huit sphères des astronomes, il en fit des déités, non plus opposées aux Muses, mais très voisines d'elles par leur caractère et leur fonction.

On put dès lors attribuer aux Sirènes, musiciennes des cieux, la même puissance qu'on reconnaissait aux Muses et à leur harmonie. Ces charmeresses cessèrent d'être funestes pour devenir secourables et l'on vit une interprétation audacieuse transformer la signification du vieux conte de marins recueilli par le poète de l'Odyssée (1) : lorsque l'âme quitte cette terre et reste errante dans l'atmosphère après la mort, elle est séduite par les accords de la musique céleste et oubliant les choses mortelles, elle suit avec joie les cantatrices des sphères étoilées et les accompagne dans leur mouvement circulaire ; la cire dont Ulysse se sert pour boucher les oreilles de ses compagnons, représente les passions corporelles, qui rendent les hommes sourds aux appels d'en haut. Le héros, attaché au mat du navire, que les chants des séductrices emplit du désir de les

en reconnaissant trois espèces de Sirènes (*In Cratyl.*, 518, p. 88 Pasquali ; *In Remp.*, II, p. 238 s. Kroll) : célestes, qui sont soumises à Zeus, génératrices, qui dépendent de Poseidon, et infernales, qui obéissent à Pluton. — Il ne faut pas voir dans la seconde classe un indice d'une vieille conception des Sirènes comme déesses éveillant la vie (Roscher, s. v., p. 614, 40). Les Sirènes marines de l'Odyssée sont γενεσιουργοί, parce que, pour les Néo-Platoniciens, l'âme qui descend sur la terre pour s'incorporer, s'épaissit d'abord en absorbant les vapeurs de l'atmosphère et que par suite, Poseidon, divinité des eaux, favorise la génération (cf. *supra*, p. 141, n. 2).

(1) Plutarque, *Quaest. conviv.*, IX, 14, 6, p. 745 E (une partie de ce développement est cité, *supra*, Introd., p. 23, n. 1) ; cf. *De animi procr. in Tim.*, 32, p. 1029 B ; Philon, *Quaest in Genes.*, III, 3 (II, p. 173, Aucher) à propos de l'harmonie des sphères, qui provoque l'extase et fait renoncer à la nourriture (cf. Platon, *Phèdre*, 239 C) : « Quod si Sirenum cantatio, ut Homerus ait, ita violenter invitat auditores ut oblivioni tradant patriam, domum (*Od.*, μ, 42), amicos et cibos necessarios, quanto magis perfectissima illa atque vere caelestis musica attingens instrumentum auris cogat insanire et divinare ». Cf. la formule pythagoricienne (Jamblique, *Vit. Pyth.*, 18) : Τετρακτύς, ὅπερ ἐστὶν ἡ ἁρμονία, ἐν ᾗ αἱ Σειρῆνες, et Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, 1915, p. 133, 160 ss., 276 ss. L'interprétation allégorique, qui est indiquée dans ces passages en quelques phrases, était probablement, chez les exégètes pythagoriciens d'Homère, beaucoup plus développée. Les navigateurs devaient être les mortels qui traversent la mer, c'est-à-dire ce monde matériel (Porphyre, *De antro Nymph.*, 34 ; cf. *supra*, p. 66, n. 1), et les prairies où se tenaient les Sirènes suivant l'Odyssée ont été certainement expliquées comme étant les Champs Elysées (*supra*, p. 328, n. 5).

écouter et qui voudrait faire desserrer les liens qui le retiennent, figure l'aspiration ardente, qu'éprouve l'âme du sage, à se dégager des entraves du corps, sans qu'il y parvienne en cette vie.

Une telle interprétation pourra sembler d'une absurdité déconcertante. Elle n'est pas plus étrange que beaucoup d'autres du même acabit (1). Elle appartient à ce système d'exégèse quintessenciée, qui s'efforçait, contre toute vraisemblance, de retrouver dans Homère les doctrines de Pythagore et de Platon sur l'immortalité de l'âme et qui a été la grande inspiratrice des décorateurs de sarcophages. Si j'ai insisté sur celle qu'on avait imaginée de l'aventure d'Ulysse, c'est qu'elle va nous permettre de



Fig. 73. — Couvercle de sarcophage.
A gauche, un docteur. A droite, Ulysse et les Sirènes.

comprendre des particularités, à première vue surprenantes, des représentations qui nous en sont parvenues (2).

M. Marrou a remarqué que dans ces compositions, les Sirènes sont figurées au nombre de trois, dont deux tiennent un instrument de musique, la troisième le rouleau de papyrus des docteurs et que cette dernière ou même les trois femmes-oiseaux sont bizarrement vêtues du manteau court (*pallium*) des philosophes (fig. 73). Cette représentation a pour pendant, à l'autre extrémité du couvercle des sarcophages, la scène si fréquente du lecteur ou de l'orateur avec un ou plusieurs auditeurs (pl. XXXV, 2) (3). M. Marrou a pensé qu'il y

(1) P. ex., l'explication analogue qu'on donnait des amours d'Aphrodite et d'Arès ; cf. *supra,* Introd., p. 21.

(2) Marrou, *op. cit.*, p. 172 ss.

(3) Notre fig. 73, d'après Wilpert, *Sarcofagi crist.* (cf. *supra,* p. 23, n. 1) ; notre planche XXXV reproduit un couvercle de sarcophage du musée des Thermes (nº 113227). A droite, entre les deux « philosophes », l'artiste a placé le buste du défunt ; deux Éros ailés enlèvent la draperie qui le couvrait. Cf. W. Lameere, *l. c.* (*supra,* p. 326, n. 2) et sa pl. XVII.

avait opposition entre les deux tableaux : les Sirènes symboliseraient les formes inférieures et sensuelles de la culture, le groupe des intellectuels, au contraire, la science et les arts, auxquels le défunt avait consacré sa vie et qui, sanctifiant son âme, l'avaient rendue semblable aux Muses (1). Mais il paraît plus probable que les deux représentations ne s'opposent pas, mais se complètent. D'un côté, le rappel des hautes études auxquelles le mort s'était voué, de l'autre la récompense que lui réservent les Sirènes, qui se substituent ici aux Muses. Car c'est seulement en vertu de ce caractère qu'on a pu mettre aux mains de l'une d'elles le *volumen* (2). Cette conception des Sirènes s'était, sous l'influence de la philosophie, largement répandue. Généralement leur nom n'a pas un sens péjoratif, mais laudatif. On le donne de préférence dans les épitaphes aux musiciennes, dont on veut célébrer le talent, mais là ne se borne pas son usage : des poètes comme Homère, Pindare, Ménandre, des philosophes comme Aristote sont gratifiés de cette épithète (3). De même, sur les sarcophages, le groupe de ces déités rappelle l'immortalité qu'obtiennent ceux qui cultivent soit la musique, soit la science (4). Telle a dû être l'intention du premier auteur d'une composition souvent reproduite, bien que plus tard à l'époque chrétienne, sa véritable portée ait pu ne plus être saisie.

Nous avons montré incidemment plus haut (5), que l'épisode d'Ulysse et des Sirènes figurait sur une cuve de sarcophage avec la même signification que sur les couvercles qui viennent de nous occuper. Le rôle, dévolu aux Sirènes, de bienfaitrices procurant le salut permet aussi de comprendre le décor d'un tombeau dont les sculptures ont été imparfaitement expliquées jusqu'ici. C'est un sarcophage, probablement découvert à Rome, qui n'est connu que par une reproduction du XVII[e] siècle, due à Cassiano Dal Pozzo, dessinateur généralement exact (Pl. XXXV, 3) (6). La cuve est divisée par des colonnes en cinq niches cintrées. Dans celle du milieu, on voit Méléagre regardant son chien. A droite, l'Artémis chasseresse, avec un petit cerf et un chien à ses pieds, est caractérisée

(1) Marrou, p. 252 s.
(2) Cf. *supra*, p. 306.
(3) Weicker « *Seelenvogel* », p. 83 ; cf. *Realenc.*, s. v. « Sirenen », col. 297, 40 ss.
(4) Cicér., *Somn. Scip.*, cf. *supra*, p. 262, n. 3 ; 300, n. 1.
(5) Cf. *supra*, p. 23, note 1.
(6) Robert, *Sarcophagr.*, III, 2, pl. 359, n° 309 et pl. XCVIII = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 232, 2.

comme déesse lunaire par un petit croissant sculpté dans sa chevelure (1) ; à gauche, le roi de Calydon, Oeneus, portant son sceptre est accompagné de Doryphoros. Les deux niches extrêmes sont occupées par les Dioscures retenant leur cheval en sens opposé. De nombreux sarcophages de Méléagre nous montrent, conformément à la légende, Castor et Pollux prenant part à la chasse du sanglier de Calydon (2), mais ici ils restent étrangers à toute action. On ne connaît qu'un seul autre tombeau de ce groupe (3) où les deux héros soient ainsi isolés aux deux bouts de la cuve. Si l'on compare le sarcophage dont un dessin nous est parvenu à ceux, décrits plus haut (4), où des Dioscures du même type occupent la même place, on se persuadera que les deux cavaliers jumeaux y ont une signification semblable, c'est-à-dire qu'ils sont les représentations allégoriques de la vie éternelle réservée aux défunts.

Ce symbolisme eschatologique s'accorde avec les figures qui occupent les écoinçons des cintres qui surmontent les cinq niches. Aux deux extrémités, des Tritons, l'un barbu, l'autre imberbe, soufflent dans des conques marines vers le milieu du bas-relief. Nous avons déjà rencontré ces monstres marins lançant ainsi leur haleine à travers une coquille et nous savons qu'ils personnifient les Vents favorables, qui poussent les âmes vers les Iles des Bienheureux et facilitent leur traversée vers ce paradis insulaire, que les Pythagoriciens situaient dans le soleil et la lune (5). Si l'un des Tritons porte la barbe et l'autre pas, c'est pour se conformer à une tradition habituelle pour les représentations des Vents accouplés (6) et, ils prennent place aux coins du couvercle, comme ailleurs les masques corniers de ces dieux de l'air (p. 163 s.).

Entre les Tritons, au-dessus des colonnes qui séparent les niches, on

(1) Je ne sais par suite de quelle idée préconçue Robert (p. 359 ; cf. p. 53, n. 1), affirme que cet insigne distinctif ne convient pas à Diane, et doit être une addition d'un restaurateur ou d'un dessinateur. Nous avons de nombreux exemples de cette manière de marquer l'identification de Diane et de Luna (cf. *supra*, p. 234, n. 5 ; 242, n. 3). Pour l'interprétation mystique de la lune comme chasseresse, cf. *supra*, p. 185. Ce petit croissant est intéressant pour l'explication allégorique de la légende de Méléagre, dont nous ne pouvons traiter ici. Artémis devait y représenter la lune, séjour des âmes des héros.

(2) Cf. *supra*, ch. 1, p. 67.

(3) Sarcophage à strigiles de Wilton House (Robert, n° 311 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 536). Les Dioscures y sont figurés sans leur monture.

(4) Cf. *supra*, p. 82 ss., p. 91.

(5) Cf. *supra*, p. 167.

(6) Cf. *supra*, p. 151 ss.

aperçoit jusqu'à mi-corps des figures de jeunes femmes ailées, vêtues d'une tunique traversant la poitrine en laissant un sein à découvert. Deux d'entre elles tiennent les guirlandes, qui nouées formeront la couronne d'immortalité (1) ; les deux autres frappent sur un tambourin. Ce ne sont pas, comme l'a cru Carl Robert, des Victoires, mais bien des Sirènes : nous avons déjà trouvé celles-ci associées aux Tritons (p. 149), et elles occupaient probablement la même place qu'ici dans les écoinçons d'un sarcophage autrefois à la Villa Ludovisi (p. 165). Parmi les instruments prêtés à ces musiciennes, le *tympanon* leur appartient (2), depuis qu'elles ont pris place dans le cortège de Bacchus (p. 327), et déjà sur la coupe de Cyrène citée plus haut (p. 328), elles apportent aux convives immortels des couronnes. Ainsi aux Vents secourables, qui favorisent les âmes dans leur ascension dangereuse, sont jointes les musiciennes qui les attirent vers les sphères éthérées, où elles siègent.

*
* *

Aucune série de monuments n'exprime aussi clairement l'idée de l'immortalité réservée à celui qui a cultivé les Muses que les sarcophages d'enfants. Nous avons vu, dans la première partie de ce chapitre (p. 281 ss.) que, dans le pensée des anciens, le modeste savoir d'écoliers appliqués suffisait à leur valoir l'héroïsation. La douleur des parents, qui avaient suivi avec admiration l'éveil d'une vive intelligence chez un fils trop tôt ravi à leur amour, cherchait un réconfort dans la pensée que les études où il s'était distingué, lui assuraient un sort favorable dans l'au-delà. Un sentiment si naturel et si profond explique la fréquence avec laquelle la sagesse précoce d'adolescents, qui doit les conduire à l'apothéose, est célébrée dans les épitaphes et rappelée par la sculpture.

Un groupe étroitement lié de compositions, qui se développent sur la cuve de sarcophages, représente la brève carrière d'un enfant jusqu'à

(1) Cf. *supra,* à propos du sarcophage de Sidon, p. 317.

(2) Sirènes avec le *tympanon* sur le tombeau de Métrodore de Chios : Brückner, *Athen. Mitt.*, XIII, 1888, p. 367 et pl. III = Roscher, s. v. « Seirenen », p. 611, fig. 6. Autres exemples cités par Brückner, *l. c.*, p. 367, note 2, et par Weicker dans Roscher, p. 610, 50 et *Seelenvogel,* p. 16 s. — Pour le costume des Sirènes du sarcophage de Dal Pozzo (manteau découvrant un sein), cf. p. ex. les images des Sirènes, Wilpert, *Sarcofagi,* I, pl. XXIV, n° 7.



Cliché Giraudon 1440

1 - Vie d'un enfant. Sarcophage du Musée du Louvre.



Cliché Giraudon 1520

2 - Vie et héroïsation d'un adolescent. Sarcophage du Musée du Louvre.

sa mort prématurée (1). Nous reproduirons ici quelques-unes des plus caractéristiques où les Muses interviennent.

Passons rapidement sur un sarcophage de l'époque d'Hadrien, qui est entré au Louvre avec la collection Campana (Pl. XXXVI, 1) (2). A gauche, un bébé est d'abord allaité par sa mère, tandis que son père, qui tient de la main gauche un volume, les contemple ; puis il est porté sur les bras de ce père ; le voici quelques années plus tard conduisant un petit char attelé d'un bélier, enfin il s'instruit, debout devant un pédagogue ou son père, assis dans un fauteuil un rouleau de papyrus dans la main. La composition n'a pour notre sujet d'autre importance que de nous montrer déjà la valeur attachée aux leçons qu'a reçues l'enfant mort en bas âge.


Fig. 74. — Statuette du Musée des Thermes.

Un autre sarcophage du Louvre, provenant aussi de la collection Campana (Pl. XXXVI, 2), est déjà plus instructif (3). On y voit l'enfant, qui, en présence de sa mère, joue avec ses camarades en conduisant un attelage de béliers. Au milieu, déjà adolescent, il est gravement assis dans une chaire doctorale et tenant de la main gauche un volume ouvert, il fait de la droite un geste oratoire, l'index et le médium tendus. On voit ici le type qui fut repris plus tard sur les sarcophages chrétiens pour représenter l'Enfant divin, qui, à douze ans, avait étonné les rabbins du Temple (4). Autour de notre jeune romain, qui déjà exerce un magistère, sont groupées quatre Muses, qui l'écoutent ou l'inspirent : on reconnaît à droite Polymnie accoudée,

(1) Ces sarcophages ont été réunis et étudiés d'abord par Wernicke, *Lebenslauf eines Kindes in Sarkophagdarstellungen* (dans *Archäologische Zeitung*, XLIII. 1885, p. 209-222). Nous avons déjà montré, à propos d'un sarcophage de Beyrouth, le lien qui, dans ces compositions, rattachait la scène d'enseignement à l'apothéose (*Syria*, X, 1929, p. 217-237). Cette démonstration a été confirmée par M. Marrou, qui a étudié spécialement le sarcophage du musée des Thermes (notre pl. XXXVIII), *Revue archéologique*, 1933, I, p. 163-173 ; cf. Μουσικὸς ἀνήρ, p. 28 ss., p. 197 ss. Un sarcophage d'Asie Mineure, proche parent de celui de Beyrouth, a été commenté par Rodenwaldt, *Archaöl. Anzeiger*, 1938, p. 412-420.

(2) Wernicke, p. 211, n° 2 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 289, 1 ; Marrou, p. 29, n° 2. Photog. Giraudon, 1440 ; Alinari 22691.

(3) Froehner, *Sculpture du Louvre*, n° 397 (= n° 1520) ; Wernicke, *l. c.*, p. 209 s., pl. XIV, 2 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 289, 2 ; Marrou, *op. cit.*, p. 50, n° 19.

(4) Luc, 2, 40 ; cf. p. ex. le célèbre sarcophage de Junius Bassus dans les grottes Vati-

à gauche Clio avec un diptyque et un stylet. Ces déités tutélaires assureront son bonheur dans l'autre monde. Le voici héroïsé, à demi étendu sur une couche, devant une table portant un poisson (1), dans une attitude presque identique à celle du convive figuré sur le sarcophage du Latran reproduit précédemment (Pl. XXV, 2). Sa main gauche tient repliée la couronne d'immortalité ; la droite étendue fait un geste qui doit accompagner son discours. Un serviteur et une servante lui apportent des mets. Sous le lit, un enfant joue avec un chien, plus loin est posé un étui, qui doit contenir des volumes. Au bout de la *klinè,* la présence d'un Éros, portant une corbeille de fruits et une guirlande, révèle que ce repas se place dans un autre monde. Sur les petits côtés de la cuve, d'autres Éros se livrent à la danse et à la chasse aux oiseaux. Nous y reviendrons dans un instant (p. 339).

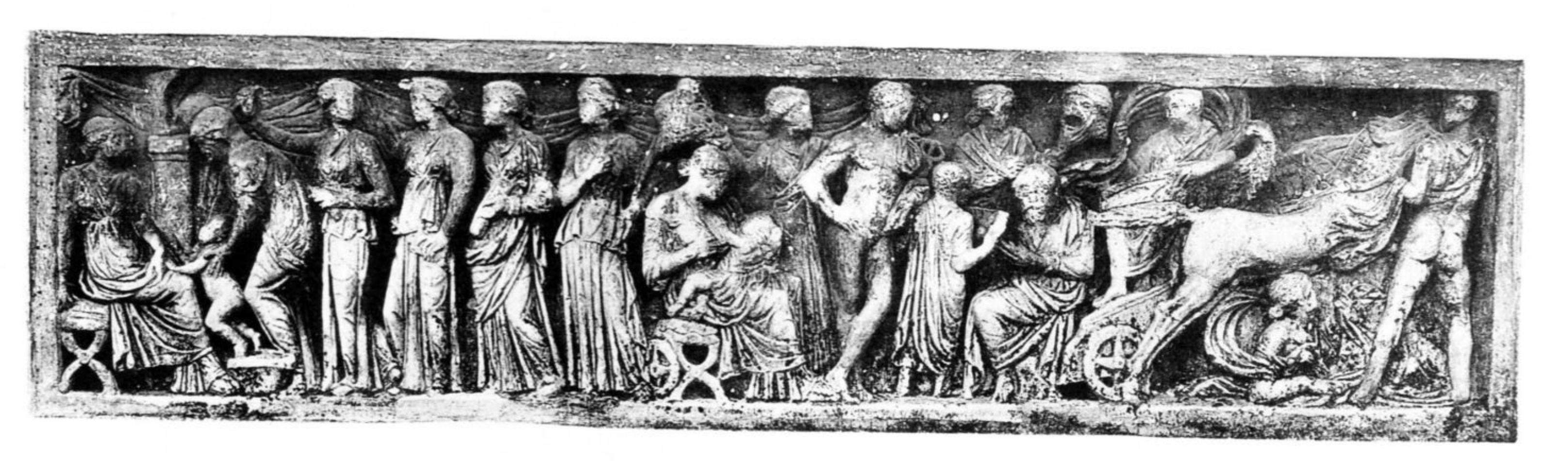
L'apothéose de l'élève appliqué est exprimée plus clairement encore sur un sarcophage de la villa Doria-Pamphili, à Rome (Pl. XXXVII, 1) (2). A gauche, est assise la mère, qui vient de donner le jour à un bébé, qu'une garde tire de son premier bain. Derrière ce groupe, s'alignent les trois Parques, chacune avec le livre du Destin dans la main gauche. De la droite, qui tient un stylet, la première va marquer l'instant de la nativité sur un globe, placé sur une colonne à côté d'une horloge solaire, qui indique l'heure de la naissance (3). Derrière les

canes, souvent reproduit (Wilpert, *Sarcofagi* t. I, pl. XIII). Sarc. de Pérouse : Wilpert, pl. XXVIII, 3, etc. — Cf. sur ce type, Wilpert, *Pitture delle Catacombe,* p. 225 ss. ; *Sarcofagi,* I, p. 46-60 ; Marrou, *op. cit.,* p. 283. — Une charmante statuette du Musée des Thermes (fig. 74) représente peut-être ce Jésus enseignant, bien que toute preuve certaine de son caractère chrétien fasse défaut ; cf. Paribeni, *Bull. di archeol. cristiana,* XXI, 1915, p. 112 ; Strong, *Scultura Romana,* II, p. 342-345. Toutefois ses longues boucles sont plutôt un indice de paganisme, cf. *supra,* p. 283 [284], n. 5.

(1) Cf. Dölger, *Ichthys,* V, pl. 304, avec le commentaire.

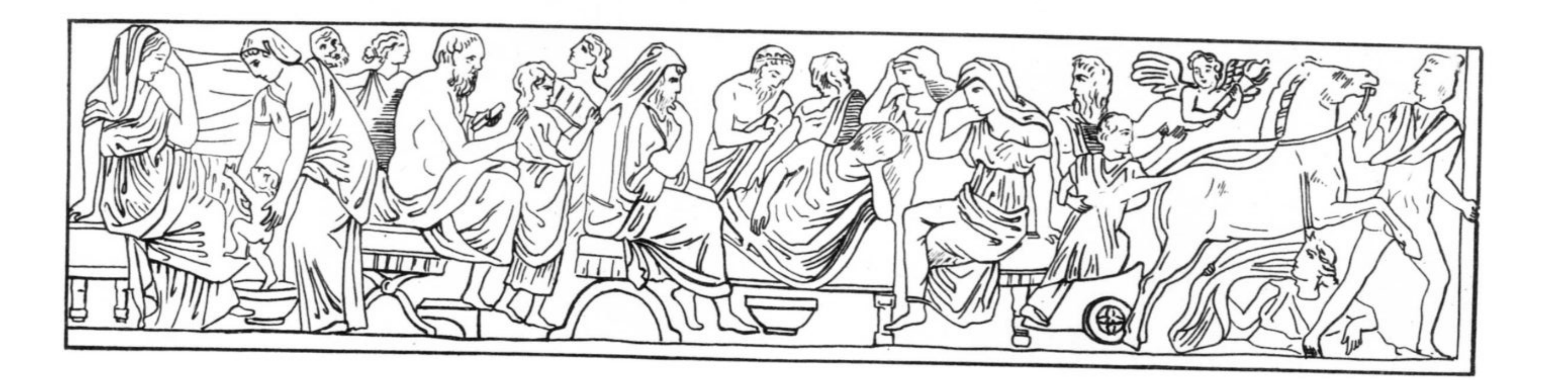
(2) Ce sarcophage est encastré à une grande hauteur dans le mur du Casino de la villa Doria-Pamphili, et l'on n'en possédait qu'une médiocre reproduction de Berger, *Spicil. antiquitatis,* 1694, p. 139. Mais l'Institut allemand de Rome en a fait prendre pour la continuation des *Sarkophagreliefs* une bonne photographie, et j'ai dû à une autorisation bienveillante de M. Rodenwaldt de pouvoir la reproduire déjà en 1929, quand je me suis occupé d'abord de ce sarcophage (*Syria,* t. X, pl. XLIII et p. 235). M. Rodenwaldt a alors eu la prévenance de me faire parvenir aussi un dessin précisant certains détails, qui restent indistincts sur la reproduction directe du marbre. — Les reliefs ont été décrits et interprétés par Matz-Duhn, t. II, nº 3087 ; Wernicke, *l. c.,* p. 214, nº 3 ; Deubner, *Römische Mitt.,* XVII, 1912, p. 9 ss. ; Marrou, *op. cit.,* p. 30, nº 3.

(3) Geste habituel de Lachésis, cf. *supra,* p. 320, n. 1 ; p. 300, n. 4). Les trois figures de



Cliché Inst. Arch. All.

1 - Vie et apothéose d'un enfant.
Sarcophage de la villa Doria Pamphili.



2 - Vie et apothéose d'un enfant.
Sarcophage du Musée Torlonia.

Parques, une quatrième femme, un sceptre à la main, paraît être Némésis ou la Fortune. A la scène de la naissance fait suite celle de l'allaitement, que nous avons déjà rencontrée plus haut (Pl. XXXVI, 1). Devenu un garçonnet, l'enfant est instruit par son pédagogue. Debout devant le vieillard assis, il lit un volume, qu'il tient déroulé. Hermès, le dieu de l'éloquence, et les Muses de la tragédie et de la comédie, Melpomène et Thalie, élevant chacune un masque scénique, assistent à la leçon de cet écolier prodigieux (1). Son zèle pour l'étude aura sa récompense : l'adolescent est emporté vers le ciel, au-dessus de la Terre étendue, sur un bige que conduit l'Hermès psychopompe, et il s'appuie pour cette ascension sur l'aigle de l'apothéose (2).

Proche parent de celui-ci, un sarcophage de la collection Torlonia (Pl. XXXVII, 2) en confirme et en précise le symbolisme (3). La composition commence à gauche par la scène de la première toilette du bébé, mais les Parques n'y assistent pas. Suit, comme à la villa Doria, la leçon de lecture. Le précepteur chauve et barbu, est assis, un volume roulé dans la main gauche, et il appuie la main droite sur l'épaule de son élève. Celui-ci, debout, lit un volume ouvert, en tournant le dos à son maître, qui, par-dessus son épaule, suit la lecture sur le même texte. Nous retrouvons au second plan les deux Muses, dont l'une

Parques, assistant à la naissance de l'enfant, se retrouvent sur un fragment du Vatican (*Loggia Scoperta*) publié d'abord par Raoul Rochette, *Monum. inédits*, pl. LXXVII, n° 2. La mère tient l'enfant emmailloté, puis la nourrice le baigne. Des Parques, la première a le globe et le radius, à l'aide duquel elle détermine le thème généthliaque du nouveau-né ; la seconde porte des tablettes, la troisième une quenouille et un fuseau. — Les Parques réapparaissent dans la scène de la première toilette sur un couvercle de sarcophage au Louvre (Clarac, pl. 153, n°s 459 et 333 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 48, 1-2 ; cf. Wernicke, *l. c.*, p. 218, n° 13 ; Marrou, p. 32, n° 5), et sur d'autres monuments encore ; cf. Brendel, *Röm. Mitt.*, LI, 1936, p. 96 ss., fig. 18-19.

(1) Quintilien, I, 8, 5 ss., recommande la lecture des tragiques et des comiques dans l'éducation de l'enfant. — D'après une communication obligeante de Mlle Gütschow, qui a examiné de près l'original, la moitié du crâne et la main gauche du pédagogue sont modernes ; de même le haut du corps de l'élève, mais la restauration est exacte.

(2) Sur cette curieuse combinaison de deux moyens de monter au ciel, cf. Deubner, *l. c.*, p. 10.

(3) Raoul Rochette, *Monuments inédits,* I, p. 406 et pl. LXXVII, 1, dont nous reproduisons un dessin ; Visconti, *I monumenti del museo Torlonia,* Rome, 1885, p. 283 et pl. 104 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 343, 2 ; cf. Wernicke, *l. c.*, p. 217, n° 12 ; Marrou, *op. cit.*, p. 31, n° 4.

au moins élève un masque de théâtre. Le sculpteur a intercalé ici une scène nouvelle. L'enfant se meurt, un serviteur soulève sur sa couche le malade expirant ; ses proches, le pédagogue, peut-être une *praefica* entourant le moribond, témoignent par leur attitude de leur affliction. Plus loin, un vieillard barbu tourne la tête pour contempler ce triste spectacle. Devant le lit, une cuvette servira à laver le cadavre. Mais voici que le défunt, qu'ont écouté les Muses, obtient l'apothéose. Comme le héros du sarcophage précédent, il monte sur un bige, qui, conduit par Hermès, s'élève au-dessus de la Terre couchée, mais l'aigle est remplacé par un enfant ailé, Phosphoros, qui, une torche à la main, guide la course du char vers le ciel (1).

A ce sarcophage Torlonia se rattache un monument, aussi remarquable par son sujet que médiocre par son exécution, que M. Marrou a ajouté à la série précédemment réunie (Pl. XXXVIII). Il est entré avec la collection Kircher au Musée des Thermes (2). L'horreur du vide qui caractérise l'art du IIIe siècle, y a accumulé les figures. L'extrémité gauche est occupée par une scène que la courbure de la cuve elliptique montre en raccourci sur notre planche : c'est le motif de la leçon, traité à peu près comme sur le sarcophage précédent : le maître suit de même, par dessus l'épaule de l'élève, la lecture faite par celui-ci. Mais un condisciple est debout à côté d'eux. Sous un masque de lion avec un anneau passé dans sa gueule, motif purement décoratif d'une extrême banalité, la louve allaitant Romulus et Rémus est un symbole bien connu de l'Éternité (3).

Une grande scène occupe tout le milieu de la face antérieure. Sous une couche, gît à terre le cadavre nu de l'enfant : à côté de lui, nous retrouvons la cuvette qui a servi à la toilette mortuaire. Sur la couche, s'accoude le mort héroïsé. Il est entouré de huit femmes, deux assises, les autres debout, que la double plume, encore bien reconnaissable sur le front de trois d'entre elles, désigne clairement comme étant les Muses. L'une d'elles tient, semble-t-il, une couronne ; toutes sont tournées vers l'adolescent et elles témoignent par leurs gestes animés qu'elles conversent vivement avec lui. Cette composition très expressive nous montre donc le défunt accueilli après son décès dans la société

(1) Cf. les couvercles des sarcophages reproduits pl. III s., où Phosphoros vole pareillement au-dessus du char du Soleil.

(2) Marrou, *Revue archéol.*, 1933, I, p. 163-173 et Μουσικὸς ἀνήρ, p. 33, n° 9.

(3) Nous en avons parlé à propos des Dioscures, *supra*, p. 92 ; cf. p. 161, n. 1.





1-2 - Héroïsation d'un adolescent. Sarcophage du Musée des Thermes.

des Muses, maîtresses des huit sphères (1). Il continue avec elles, après sa mort, les doctes entretiens auxquels il se plaisait durant sa vie.

Sous le second masque de lion, Cerbère est accroupi ; ce chien tricéphale est le gardien de l'Hadès, d'un Hadès céleste, où nous allons entrer. Nous y rencontrons d'abord les Parques, deux sont debout, la troisième assise (2), et une d'elles tient une quenouille. L'inflexion du marbre ne permet pas de les distinguer sur notre planche. — Puis, la face postérieure du sarcophage nous fait assister aux ébats joyeux de l'enfant dans le séjour des bienheureux. Transformé en un Éros ailé, il prend part, presque nu, aux danses d'autres *Amorini,* portant la torche des mystères, tandis qu'un serpent, symbole connu d'immortalité, se déroule à ses pieds (3). Aux masques de lion de la face antérieure, répondent ici des têtes de Méduse, souvent reproduites sur les tombeaux, peut-être avec une intention apotropaïque. Pour utiliser même l'espace resté libre au-dessous de ces têtes, le sculpteur y a placé un arc et un carquois. Comme le montre la comparaison avec le sarcophage de Sidon à Copenhague (4), ce sont les emblèmes d'Apollon et d'Artémis, le Soleil et la Lune, plutôt que ceux d'Éros, et ils situent ce paradis des enfants dans les astres.

Le couvercle est décoré de masques de théâtre et de deux personnages étendus, la tête appuyée sur un bras accoudé, sommairement exécutés. Est-ce un rappel du sommeil de la mort (5) ou bien de l'assoupissement produit par l'ivresse dionysiaque, comme sur le couvercle du sarcophage des Muses au Louvre ? (6). Il serait vain de vouloir s'en enquérir.

La représentation du défunt s'entretenant avec les Muses dans une nouvelle vie nous donne peut-être la solution du problème que pose un curieux sarcophage du Vatican (7) (Pl. XL, 1). Sur le couvercle, un

(1) Nous avons déjà expliqué (*supra,* p. 301 ss.) la signification de ce chiffre de huit Muses.

(2) Comme sur le sarcophage de Prométhée, au Louvre et ailleurs, cf. *supra,* p. 320, note 2.

(3) Pour le serpent, cf. *infra,* ch. v., p. 392 ss.

(4) Cf. *supra,* p. 318 et pl. XXXIV.

(5) Cf. *infra,* ch. v., p. 360 ss.

(6) Cf. *supra,* p. 310.

(7) Trouvé « nelle Catacombe di Ciriaca sulla via Tiburtina ». Aujourd'hui au Vatican, *Galleria dei Candelabri,* n° 20 ; E. Q. Visconti, *Museo Pio Clem.*, pl. XV ; Marrou,

adolescent est à demi étendu ; appuyé sur le coude gauche, il tient de la main droite un livre déroulé, dont il a interrompu la lecture (1). Des tablettes sont déposées à côté de lui près de son chien favori, et à ses pieds dort un Éros, image du sommeil éternel. Ce genre de portraits couchés, héritage de l'art étrusque, a souvent été adopté par la sculpture funéraire pour figurer des morts que quelque addition caractérise comme des intellectuels (2). La cuve de notre tombeau est plus extraordinaire. Au centre, nous retrouvons l'enfant docteur, tel que nous le connaissons déjà, assis sur un siège, tenant de la main gauche un volume déroulé et faisant de la droite le geste de l'orateur qui déclame. Mais de chaque côté de lui, neuf autres enfants s'avancent ou se tournent vers ce pédagogue imberbe, en portant les attributs des Muses. Le premier tient la sphère d'Uranie, qu'il touche de sa baguette (3), le deuxième la lyre et le plectre de Terpsichore, le troisième le masque tragique et la massue de Melpomène, et ainsi de suite. Tous ces enfants joufflus et potelés ont les pieds nus et leur corps est à peine vêtu d'un simple *pallium*. Ce ne sont pas des personnages de ce monde qui sont ainsi presque dénudés, mais de jeunes morts héroïsés, qui sont identifiés chacun avec une Muse (4). Ces livres tenus en main ou déposés sur le sol, ces instruments à cordes et à vent, ces masques de la comédie et de la tragédie indiquent suffisamment quels plaisirs musicaux et littéraires les charment encore dans l'au-delà. Ils tiennent dans une autre vie compagnie à l'orateur qui, même après sa mort, continue à cultiver cette éloquence, où sa faconde naturelle excellait ici-bas (5). Sous une autre forme s'exprime ici la même idée qu'a rendue sensible aux yeux le marbrier qui a groupé les Muses autour de la couche de l'enfant héroïsé sur le sarcophage du musée des Thermes.

Des scènes de la vie des enfants que nous trouvons ailleurs, l'auteur de ce sarcophage des Thermes en a retenu une seule, considérée comme

p. 50, n° 18 et p. 124, n° 134. Cf. Dütschke, *Ravennatische Studien*, p. 190-191. Phot. Moscioni, 2280.

(1) Un second volume que tiendrait roulé la main droite « est une restauration absurde ; elle devait être étendue dans un geste oratoire » (Marrou).

(2) Cf. Marrou, p. 124 ss., n° 134 ss. et *infra*, ch. v.

(3) Sur ce geste, cf. *supra*, p. 300, n. 4 ; p. 336, n. 3.

(4) Cf. *supra*, p. 302.

(5) Cf. Bücheler, *Carmina epigr.*, 422 : « Musae mihi dederant puero facundus ut essem ». Sur la croyance que les morts continuent dans les Champs Elysées à s'adonner aux plaisirs intellectuels et aux exercices littéraires. Cf. *supra*, p. 271, p. 315.







1-4 - Instruction et héroïsation d'un enfant.
Sarcophage de Beyrouth.

essentielle, celle de la leçon. A ce rappel de l'instruction reçue par l'écolier studieux, suit directement le spectacle de son héroïsation. L'artiste a voulu ainsi marquer clairement que cette sagesse précoce est le motif de l'accueil favorable que, dans l'au-delà, lui a réservé le chœur des vierges célestes et la cause des joies qui lui seront accordées dans une existence future. La même connexion directe entre les études et l'apothéose apparaît dans les représentations d'une autre classe de monuments.

Un sarcophage (1) trouvé à Beyrouth (Pl. XXXIX), mais qui, son type architectonique le prouve, est sorti d'un atelier d'Asie Mineure et a été importé en Syrie, nous présente sur sa face antérieure un magister assis, tenant de la main gauche le bord supérieur d'un *volumen*, dont l'autre main, aujourd'hui brisée, saisissait l'extrémité déroulée. Devant ce maître, un jeune élève, aux longs cheveux bouclés, est debout, vêtu d'une courte tunique de lin — la loi de l'*isocéphalie* a donné à ce bambin des proportions démesurées. — Les deux bras repliés sont brisés et les mains tenaient probablement un livre ouvert. L'écolier lisait à haute voix et son précepteur suivait sur un autre texte. Deux personnages adultes, un homme debout et une femme assise, avec un miroir suspendu près d'elle, répondent symétriquement au groupe précédent. Ce sont peut-être les parents de l'élève assistant à la leçon que lui donne le pédagogue domestique, ou, si l'on veut donner à la scène un sens religieux (2), on pourrait voir aussi en eux le père, qui a présenté l'enfant au mystagogue, chargé de l'instruire, et à une prêtresse, placée en face de cet hiérophante.

Sur la face latérale de droite, un Éros ailé s'avance en dansant — comme sur le marbre des Thermes — De la main droite il abaisse une torche et de la gauche élève une couronne — double symbole de la mort et de la victoire obtenue sur elle.

(1) Nous avons publié ce sarcophage, *Syria*, X, 1929, p. 217 ss., pl. XL-XLI, où l'on pourra en trouver une description plus détaillée. Cf. Marrou, *op. cit.*, p. 36, n° 10.

(2) Un seul détail pouvait faire supposer qu'il s'agit en effet de la présentation de l'enfant par ses parents au prêtre qui doit lui apprendre les formules sacrées : ce sont les longues boucles de sa chevelure. Nous savons qu'on laissait pousser les cheveux des enfants consacrés à Dionysos et à d'autres dieux (cf. *supra*, p. 283, n. 5). L'enfant, nu, lisant, de la « Villa des Mystères » à Pompéi, devrait dans ce cas être rapproché du nôtre (cf. Rizzo, *Dionysos mystes*, p. 65). Mais ce port de la chevelure n'est pas une preuve suffisante du caractère religieux de la scène représentée et, nous l'avons vu, la science, même profane, suffisait à béatifier celui qui s'y appliquait avec ferveur.

Sur le côté gauche, un enfant debout, les jambes écartées, porte sur ses épaules la peau de lion d'Hercule trop longue pour son petit corps. Par dessus son épaule, il saisit de la main droite, qui est encore reconnaissable, une grosse massue, qui passe horizontalement derrière sa tête et de la main gauche, il soutenait l'autre bout de ce lourd fardeau. Comme celui de l'autre face latérale, ce motif fait allusion à l'héroïsation de l'enfant décédé. Hercule égalé aux dieux par l'apothéose, était, nous l'avons déjà rappelé (p. 28), le prototype et le garant de l'immortalité humaine et l'on trouve dans l'art funéraire le mort représenté avec les attributs du héros invincible, pour marquer qu'il partage son destin bienheureux (1).

La face postérieure nous présente d'abord le même Éros, ailé et potelé, abaissant une torche vers la terre, mais ici de la main gauche il saisit avec grâce les doigts d'un enfant qui danse avec lui. Cet enfant complètement nu, sauf une étoffe jetée sur le bras gauche — évidemment le défunt héroïsé — tient appuyé contre son épaule le *pedum* des pâtres et des satyres (2). L'autre moitié de ce tableau est occupée par deux Amours, dont le premier s'avance en sautillant vers un *thymaterion* ou autel à parfums, comme pour y faire une libation. L'autre tend un fruit à son compagnon.

Un sarcophage de la même famille asiatique, qui a passé en 1930 à Rome dans le commerce (3), est étroitement apparenté à celui de Beyrouth. La face antérieure figure aussi une scène d'enseignement, dont l'élève est une fillette, traitée de la même façon ; seulement, sur les

(1) Cf. Bayet, *Hercule funéraire*, dans *Mélanges École fr. de Rome*, XXXIX, 1922, p. 223 ss. — Un curieux sarcophage de la Villa Pamphili nous montre ainsi l'apothéose du mort, figuré étendu sur la *leontè*, tandis que deux Amours cherchent à s'emparer de ses armes. — Découverte à Calydon d'un hérôon où le mort est qualifié de νέος Ἡρακλῆς. Cf. Poulsen, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1928, p. 133 ; Dyggve, Poulsen, Rhomaios, *Das Heroon von Calydon*, Copenhague, 1934, p. 354 s.

(2) Comme me l'a fait observer M. L. Curtius, c'est une transformation d'un type qui apparaît sur un sarcophage d'Athènes (ancienne collection Soutzo). Il est reproduit : Lebas, *Voyage arch.*, éd. Reinach, 1888, pl. 89, cf. p. 87 s. ; Robert, *Sarkophagreliefs*, II, 60, nº 181 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 405.

(3) Publié par Rodenwaldt, *Jahrbuch des Instituts, Archaöl. Anzeiger*, 1938, p. 409, fig. 17-20 et pl. 419 ; Marrou, *op. cit.*, p. 38, nº 11 et pl. I. La signification de la face antérieure est encore plus incertaine qu'à Beyrouth. J'adopte l'opinion de M. Marrou, qui pense que la femme qui se tourne vers le maître enseignant est en réalité une fillette, agrandie pour obéir à la loi de l'*isocéphalie*.

petits côtés, un Éros dansant, entouré d'une guirlande, fait pendant à celui qui se pare des dépouilles d'Hercule, et la face postérieure en montre quatre, dont les deux du milieu luttent, en reproduisant les jeux de la palestre.

Ainsi, l'on peut lire clairement sur les sarcophages d'enfant la relation qu'établissaient les anciens entre l'étude, qui est un culte spirituel des Muses, et l'immortalité, qui en est l'éclatante rétribution, mais ils nous révèlent aussi la conception qu'on se faisait de la vie future de ces ἄωροι, morts avant d'avoir atteint l'âge viril. Nous avons parlé plus haut (p. 283 s.) de la coutume d'initier des enfants



Fig. 75. — Éros vendangeurs. Fragment de sarcophage. Musée du Latran.

aux mystères, en particulier aux plus populaires de tous, ceux de Dionysos. Aussi, les sarcophages d'enfants portant des sujets bachiques sont-ils extrêmement nombreux. Souvent, on se contente d'y sculpter ce qui pourrait paraître une gracieuse scène de genre. Sous une treille, de petits Amours font la vendange, tandis que d'autres foulent aux pieds le raisin dans la cuve. Ces Éros vendangeurs, indéfiniment répétés jusqu'à l'époque chrétienne, nous font assister à la préparation du vin, breuvage d'immortalité. Nous insérons ici, à titre d'exemple (fig. 75), un fragment d'un petit sarcophage du Latran (1), où figure ce charmant motif d'ornementation. Il serait superflu d'en multiplier les images de ces morceaux de sculpture, qui sont innombrables.

(1) Latran, Salle XII, n° 712. Benndorf et Schöne, *Bildwerke des Lateran. Museums*, n° 455, H. 0 m. 32, L. 0 m. 70. Je dois à la bienveillance de M. Bartolomeo Nogara, d'avoir pu faire photographier les marbres du Latran, que je reproduis ici avec son autorisation.

L'art funéraire s'attache souvent aussi à nous montrer les joies d'outre-tombe réservées aux jeunes sectateurs de Bacchus. Ceux-ci, nous l'avons vu (p. 285), pensaient renouveler dans les Champs Elysées le cortège des bacchanales, qui les avaient remplis sur la terre d'une ivresse extatique. Ces ébats bienheureux sont fréquemment représentés sur les sarcophages d'enfants et un groupe que les marbriers se sont plus à répéter, nous montre, au centre de la composition, le jeune myste, que la liqueur capiteuse fait tituber, soutenu par ses compagnons d'orgie dans ce thiase élyséen (Pl. XL, 2) (1). Ce caractère dionysiaque de la félicité éternelle est encore indiqué sur notre marbre de Beyrouth par certains attributs que portent les Amours : la grappe de raisin et le *pedum*, arme des bouviers sacrés (βουκόλοι).

On voit souvent sur les sarcophages d'enfants des Amours se mêler au cortège aviné de Bacchus (2). Ce rapprochement est établi ailleurs encore que dans l'art funéraire. En Syrie la luxuriante décoration qui orne la porte du « petit temple » de Baalbek, nous montre parmi les rinceaux de pampres, Éros à côté de Pan, des Satyres et des Ménades. Mais, pour les sculptures de scènes enfantines, cette représentation répondait à une croyance qu'un témoignage littéraire permet de préciser. Le rhéteur Himérius, ayant perdu son fils Rufus, initié « peu après

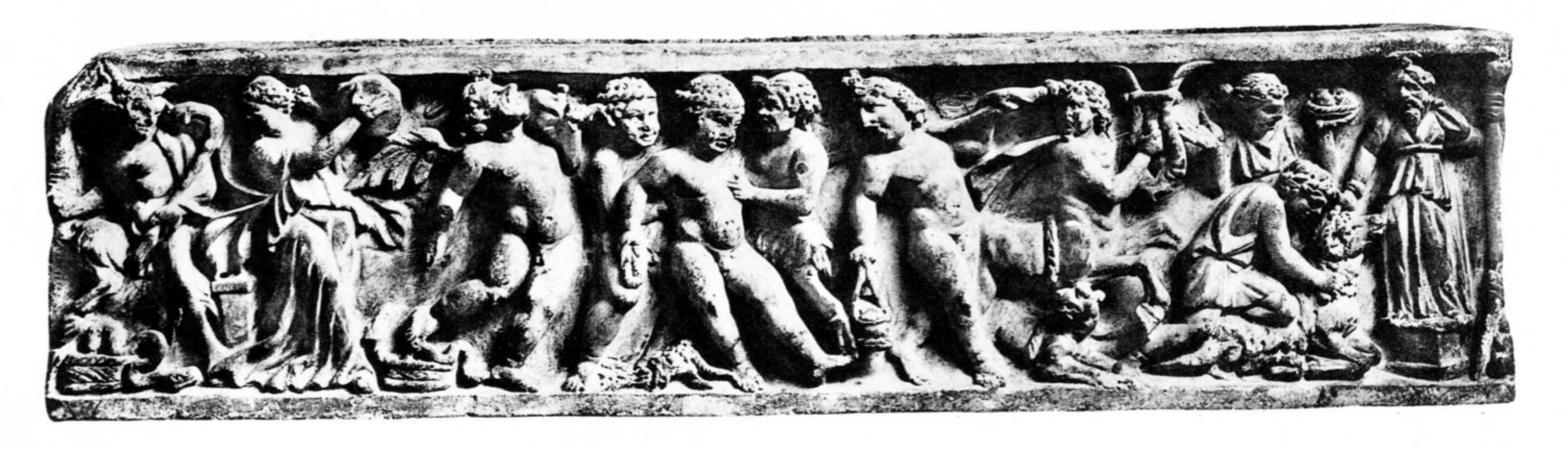
(1) Ce groupe a déjà été étudié par Stephani, *Der ausruhende Herakles* (Mém. Acad. St Pétersbourg, VIII), 1854, p. 108 ss., dont l'interprétation (allusion au sommeil éternel) est peu satisfaisante. Nous reproduisons d'après une photographie nouvelle, pl. XL, 2, un petit sarcophage du Latran (salle XI, n° 695. Benndorf et Schöne, *op. cit.*, n° 125, pl. XXI, en donnant un médiocre dessin = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 278, n° 2). Au groupe des enfants avinés, qui occupe le centre du relief, sont jointes des scènes empruntées à la célébration des mystères. On croyait en effet que celle-ci se renouvelait dans les Champs-Elysées ; cf. *supra*, p. 285, n. 2. Noter que le jeune homme sacrifiant un bélier devant la statue de Dionysos imite manifestement le groupe de Mithra tauroctone. — Deux autres reproductions de ce groupe appartiennent au Vatican (Amelung, II, pl. 19 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 366, 1 ; Photog. Alinari 27003 et Amelung, I, pl. L, n° 251 = Reinach, *ibid.*, p. 366, 2). On le retrouve à Pise : Lasinio, pl. 141 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 111, 1 ; au British Museum : Smith, *Cat. sculpture*, n° 2316 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 469, 1. La liste pourrait facilement être allongée. M. Merlin me signale un nouvel exemplaire à Carthage ; cf. J. Martin, *Musée Lavigerie de C.*, Suppl., II, 1915, p. 6 et pl. II, n° 1 = Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 3, n° 3 — Cf. Calza, *Notiz. Scavi*, VII, 1931, p. 518 ss.

(2) P. ex. au Vatican : Amelung, I, Gall. Lap., n° 818, pl. 20 ; II, Belvédère, n° 73 a, pl. 19, etc. — On en rapprochera le couvercle de sarcophage reproduit plus haut (p. 297) où Éros et Psyché, servis par des Amours, participent au festin d'outre tombe.



Cliché Moscioni

1 - L'enfant docteur héroïsé entouré de compagnons portant les attributs des Muses.
Musée du Vatican.



2 - Ivresse de l'enfant héroïsé dans un cortège bachique.
Sarcophage du Latran.

sa naissance » aux mystères de Dionysos comme à ceux d'Éleusis (1), composa son éloge funèbre. Or, voici comment l'écrivain se représente l'existence future de ce pieux oblat (2). « Là haut, dit-il, jouant avec les dieux, tu contemples toutes choses, *folatrant avec Éros,* célébrant des orgies avec Hyménée, vaticinant avec Branchos, saisi d'un transport divin avec Trophonios.. » Le jeune Rufus participe donc dans le ciel avec Éros à des bacchanales où, quand l'enthousiasme l'a saisi, comme

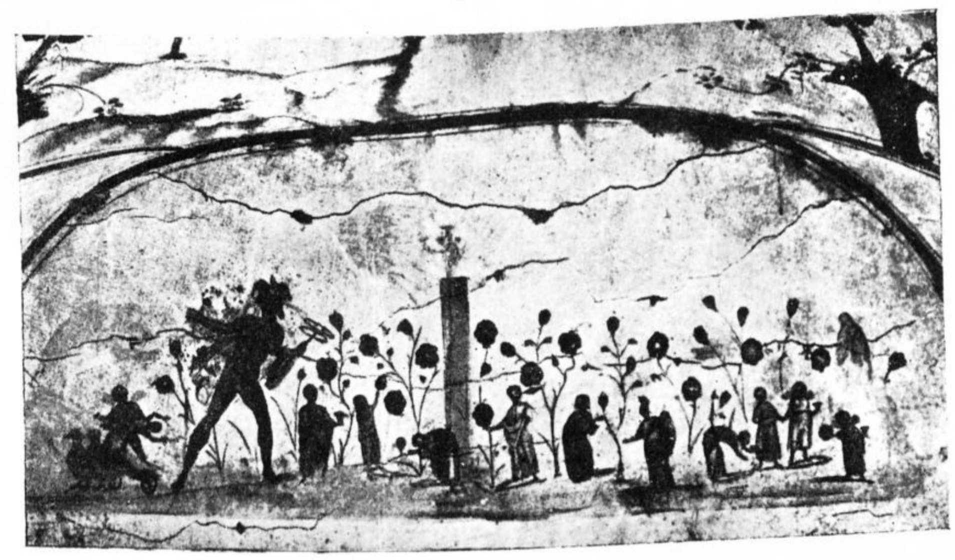


Fig. 76. — Fresque d'un tombeau de la Voie Triomphale, à Rome.

les Corybantes et les Ménades (3) ou comme les *fanatici* des cultes orientaux (4), il se prend à prophétiser.

Nous ne pouvons songer à énumérer ici tous les sarcophages d'enfants où figurent les jeux et les danses des Amours (5). Mais il convient de rappeler au moins les charmantes fresques qui, sur la voie

(1) Himérius, *Or.*, XXIII, § 7, 8, 18, cf. *supra*, p. 283, n. 5 ; 284, n. 2.

(2) *Ibid.*, § 23 : Ἄνω που μετὰ θεῶν ἀθύρων ἐκεῖ κατοπτεύεις τὰ σύμπαντα, μετ' Ἔρωτος παίζων, μεθ' Ὑμεναίου κωμάζων, μετὰ Βράγχου μαντεύων, μετὰ Τροφωνίου θεοφορούμενος.

(3) Arrien, *Bithyn.*, fr. 9. Roos ; cf. Rohde, *Psyche*, II[4], p. 47, note 3 (= trad. fr. p. 280, n. 1.).

(4) Cf. nos « *Religions Orient.*[4], p. 51 et p. 306, note 23.

(5) Par exemple au Vatican : Amelung, I, Chiaramonti, p. 251, pl. 50 ; II, Belvedere, nº 73 a, pl. 19. Sarc. d'Octavia Paulina : Bendinelli (cf. ci-après p. 346, n. 1), p. 347 ss. — Cf. en général Altmann, *Grabaltäre*, 1905, p. 257 ss. ; Strong, *Scultura Romana*, II, p. 288 ss.

Triomphale, décorent le tombeau d'une fillette de six ans, Octavia Paulina (1). Sur un char trainé par deux colombes — preuve que le lieu de cette scène n'est point conçu comme souterrain — Éros a enlevé la petite morte pour la transporter aux Champs Elysées, où l'introduit Hermès (2). C'est une prairie constellée de roses, que cueillent à l'envi garçons et filles, dont deux sont pourvues des ailes de papillon de Psyché. Sur une colonne, la triple Hécate éclaire de ses torches cette gracieuse récolte. Un autre tableau nous montre des Amours minuscules avec des ailes de papillon, remplissant de fleurs des corbeilles, ou se livrant à des amusements variés. Ces tableaux pourraient servir d'illustration à l'épitaphe d'une enfant de sept ans qui, dit le texte, vit dans la pure clarté qui avoisine l'Olympe, et bondit joyeusement au milieu des fleurs délicates des Champs Elysées, délivrée de tous les maux de cette terre (3).

Comment est-on arrivé à cette conception du paradis des ἄωροι, où ils se divertissent avec les Amours (4). Nous connaissons déjà la croyance que les morts poursuivent dans une autre vie leurs occupations favorites et retrouvent les divertissements qu'ils ont aimés sur la terre (5). Un bambin ou une fillette pourront ainsi s'amuser, comme ils le faisaient dans leur brève existence, et on leur donnera naturellement pour compagnon de jeux le dieu toujours enfant qu'est Éros (6).

Les enfants s'identifiaient même avec Cupidon, comme aujourd'hui nous en faisons parfois sur les tombes des angelots. Celui qui pour ses parents avait été, comme nous le disons encore, « un Amour », le devenait en réalité dans une autre vie (7). On pourrait expliquer ainsi la multi-

(1) Bendinelli, *Notize degli Scavi*, XIX, 1922, p. 431 ss. Cf. Lehmann-Hartleben, *Archaöl. Anzeiger*, 1926, p. 106 ss ; Patroni, *Rendiconti Acad. dei Lincei*, XXXII, 1923, p. 252 ss., dont l'interprétation paraît peu acceptable.

(2) Cf. les peintures de la catacombe du prêtre de Sabazius (*supra*, p. 102, n. 4).

(3) Le texte est reproduit, *supra*, p. 189, n. 1.

(4) Cf. Bücheler, *Carm. epig.*, 1109, v. 31 : « Die Nepos, seu tu turba stipatus Amorum laetus Adoneis lusibus insereris. »

(5) Cf. *supra*, p. 294, n. 4 ; 296 ; 340, n. 5.

(6) Pourquoi Éros est-il resté éternellement enfant ? M. Nock en fournit une explication plausible, *Classical Review*, nov. 1924 (*Eros the child*).

(7) Schröder, *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 65, interprétant un tombeau de Mayence, où le jeune Hipponicus est figuré en Éros, a réuni des preuves de cette transformation habituelle. Cf. Suétone, *Caligula*, 7, à propos d'un des fils d'Agrippine : « Raptus puerascens, cuius effigiem habitu Cupidinis in aede Veneris Capitolinae Livia dedicavit. »

tude d'Éros, qui figurent dans les scènes sculptées sur les tombes de ceux qu'a emportés une mort prématurée.

On a remarqué que sur les sarcophages où se répètent des motifs identiques, les enfants sont parfois pourvus d'ailes et parfois pas (1). Elles peuvent indiquer simplement, quand elles existent, que la scène se passe dans l'autre monde, sans qu'on ait voulu précisément faire de tous ces enfants des Éros. Que l'âme fût ailée était une croyance qui remontait à l'époque primitive, où l'on se la figurait comme un oiseau et les images de Platon qui la représentent comme emportée sur les ailes de l'enthousiasme dans un vol magnifique vers la Beauté céleste, indéfiniment commentées dans les écoles et reproduites par les écrivains, ont maintenu bien vivante cette antique conception (2). Ainsi ces *Amorini,* si abondants sur les sarcophages, peuvent ne point être une multiplication du compagnon d'Aphrodite, mais représenter ceux qui ont précédé l'enfant défunt dans l'autre vie et l'y reçoivent dans leur troupe joyeuse.

Mais un autre fait nous oblige à élargir la question. Ces *putti* ailés n'apparaissent pas seulement sur les sépultures d'enfants, mais fréquemment, avec des fonctions diverses, sur les tombeaux d'adultes. Pour y comprendre leur présence, il faut se souvenir d'un passage du *Cratyle,* où Platon cherchant l'étymologie des noms θεός, δαίμων, ἥρως établit une équivalence entre ce dernier mot et ἔρως (3). La raison en serait que ces demi-dieux sont nés de l'amour d'une divinité pour une mortelle. Laissons le motif invoqué ; il reste une assimilation de deux termes, qui, en effet, surtout dans l'ancienne écriture attique, sont si semblables, qu'on a dû nécessairement les rapprocher, et nous ne nous tromperons pas en reconnaissant souvent dans nos enfants ailés des âmes héroïsées. Les Éros sont des héros ; c'est comme tels qu'ils sont introduits dans de

Voir aussi Stephani, *Ausruhende Herakles,* p. 96 s. — Sur les identifications des morts avec un dieu déterminé, cf. *supra,* p. 66, n. 4 ; 302, n. 2.

(1) Stephani, *op. cit.*, p. 99. Sur les Amours avec ou sans ailes, cf. aussi Ludwig Curtius, *Festschrift für James Loeb,* 1929, p. 60.

(2) *Phèdre*, 246 C. ss. ; 249 D, où Platon s'inspire d'idées pythagoriciennes. Cf. *supra.* ch. II, p. 109.

(3) Cratyle, p. 398 d. La valeur de ce passage pour la question qui nous occupe a été signalée par Boyancé, *Mélanges Éc. fr. de Rome,* XLV, 1928, p. 104, n. 3. Cf. Proclus, *Schol. in Cratylum,* 119 (p. 71, Pasquali) : Εἰκότως οἱ ἥρωες ἔσχον τὴν ἐπωνυμίαν ἐκ τοῦ Ἔρωτος, εἴπερ ὁ μὲν Ἔρως δαίμων μέγας, συνεργούντων δὲ τῶν δαιμόνων οἱ ἥρωες τίκτονται κ. τ. λ.

nombreuses représentations du banquet funéraire (1), et qu'on les voit, notamment, servir les convives et voleter parmi les arbres des Champs Elysées sur le bas-relief athénien du festin d'Héraklès et des Muses (p. 292).

La représentation, si fréquente sur les sarcophages, d'une course de chars conduits par des « Amours » autour de la *spina* du cirque — on n'en trouve pas moins de quatre exemplaires dans la seule « Salle du bige » au Vatican (2) et trois au Musée du Louvre (3) — n'est pas, comme certains l'ont pensé, une parodie (une parodie sur une tombe !) ou un simple procédé artistique pour idéaliser un événement de la vie romaine, ou je ne sais quoi de plus invraisemblable encore (4). Elle s'inspire manifestement du mythe fameux du *Phèdre* de Platon qui décrit



Fig. 77. — Course de chars conduits par des Éros. Musée du Vatican (Salle du bige).

les âmes ailées, animées d'une émulation ardente, s'efforçant de pousser leurs chars jusqu'au sommet des cieux, où elles suivront la course circulaire des astres. Mais beaucoup y échouent ; aspirant à atteindre les régions supérieures, elles n'y peuvent parvenir et roulent dans les abîmes. « Alors, l'une cherchant à devancer l'autre, elles se heurtent et se

(1) Cf. *supra*, p. 297, 336 ; planches XXV, XXXVI, 2 et *infra*, ch. v., p. 418 ss.

(2) Helbig, *Führer* [3], n[os] 330-332 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 368. Photogr. Anderson, 23721-23723. Cf. aussi au Musée Chiaramonti, Amelung, n[os] 8, 21, 320, 324, 327, 450, 470, 613. — Deux exemplaires au Campo Santo de Pise : Reinach, III, p. 112, 1 ; p. 114, 2. — Au Musée du Capitole : Reinach, III, p. 186. — Sur l'exemplaire reproduit ici, le couvercle porte des chariots d'enfants.

(3) Au Louvre, Fröhner, n[os] 360, 361, 363.

(4) Sur les diverses interprétations, toutes arbitraires, proposées par Bachhofen, *Gräbersymbolik*, 2[e] éd., 1925, p. 241 ss. Cf. *supra*, Introd., p. 14.

foulent aux pieds. C'est une confusion, une lutte, une sueur extrême ; par la maladresse des cochers, beaucoup sont estropiées, beaucoup ont leurs ailes fracassées » (1). Ce passage fournit un commentaire saisissant des bas-reliefs qui décorent les tombeaux. On y voit la compétition violente des petits auriges, ces enfants ailés, foulés aux pieds des chevaux ou précipités la tête en bas de leur char, dont l'attelage s'abat (fig. 77). L'allégorie était d'autant plus transparente aux yeux des Romains qu'un symbolisme, rapporté par plusieurs écrivains, faisait du cirque, consacré au Soleil, une image de l'univers et expliquait ses diverses parties comme représentant les signes du zodiaque, les planètes, l'océan, la terre ; les factions concurrentes elles-mêmes figuraient les quatre saisons (2). Si l'idée que devaient éveiller les jeux du cirque sculptés sur les monuments funéraires est celle que nous pensons, les mignons cochers ailés y sont les âmes platoniciennes et non une troupe d'Éros.

Nous semblons nous éloigner beaucoup des Muses et des relations qui les unissent à la religion des morts. Mais ces représentations des courses de chars comme celles où figurent les musiciennes, qui président à l'harmonie des sphères, ou les Sirènes, qu'on leur substitue, ont toutes, si nos interprétations sont exactes, montré l'influence sur la sculpture funéraire de cette philosophie, se réclamant à la fois de Pythagore et de Platon, qui prépara sous l'Empire l'avènement du néoplatonisme. Peut-être hésitera-t-on à croire que les spéculations des écoles aient pu exercer une telle action dans les ateliers de sculpture. Sans doute, les artistes n'ont-ils point suivi les leçons des maîtres qui les enseignaient et ne se sont-ils point proclamés leurs disciples. Mais, il a dû exister des manuels, analogues à celui où Cornutus résume l'exégèse stoïcienne, qui vulgarisèrent les interprétations allégoriques imaginées par d'autres théologiens du paganisme. Les sculpteurs qui exécutèrent la décoration des tombeaux s'inspirèrent de ces petits livres. Ils y trouvaient les personnages et les récits de la mythologie expliqués comme des symboles exprimant, sous des formes variées, la grande espérance

(1) Platon, *Phèdre*, 248, A : Αἱ δὲ δὴ ἄλλαι, γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω, ἕπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ ὑποβρύχιαι συμπεριφέρονται, πατοῦσαι ἀλλήλας καὶ ἐπιβάλλουσαι, ἑτέρα πρὸ τῆς ἑτέρας πειρωμένη γενέσθαι. Θόρυβος οὖν καὶ ἅμιλλα καὶ ἱδρὼς ἔσχατος γίγνεται, οὗ δὴ κακίᾳ ἡνιόχων πολλαὶ μὲν χωλεύονται, πολλαὶ δὲ πολλὰ πτερὰ θραύονται.

(2) Charax de Pergame, fr. 19 (Fr. H. G., III, p. 640). Cf. nos *Monuments mystères Mithra*, II, p. 69, et Wuilleumier, *Mél. école de Rome*, XLIV, 1927, p. 184 ss. ; Soveri (*De ludorum memoria praecipue Tertulliana*, Helsingfors, 1912, p. 102 ss.) croit que Suétone est la source commune des auteurs qui rapportent ces interprétations cosmiques.

d'une immortalité céleste et, en les reproduisant sur les sépultures, ils faisaient entendre que cette félicité suprême serait accordée au mort qui y était enseveli.

Résumons en terminant les résultats essentiels de ces recherches, qui ont risqué peut-être de s'égarer dans des détails touffus d'interprétation, et essayons de déterminer les relations qui unissent les Muses à la religion des morts. Les déesses sœurs, qui président à l'harmonie des sphères, éveillent dans le cœur des hommes, par la musique, le désir passionné de cette mélodie divine et la nostalgie du ciel. En même temps, les filles Mnémosyne font ressouvenir la raison des vérités qu'elle a connues dans une vie antérieure. Elles lui communiquent la sagesse, qui est un gage d'immortalité. Grâce à elles, la pensée, montant vers l'éther, est initiée aux secrets de la nature et comprend les évolutions du chœur des astres. Arrachée aux soucis de cette terre, elle est transportée dans le monde des idées et de la beauté et purifiée des passions matérielles. Et après la mort, les vierges célestes appellent à elles dans les sphères étoilées l'âme qui s'est sanctifiée par le culte qu'elle leur a rendu et elles la font vivre de la vie bienheureuse des Immortels. Si les Muses sont figurées fréquemment sur les sépultures romaines, ce n'est pas uniquement pour rappeler le talent ou la science du défunt, mais aussi pour indiquer quelle récompense glorieuse son mérite lui a valu dans l'existence d'outre-tombe.

CHAPITRE V

LE REPOS DES MORTS

I. — Croyances religieuses et doctrines philosophiques.

Le souci qu'eurent les hommes du repos des morts, les craintes et les espérances qui s'y rattachèrent sont un sujet si vaste, que si l'on prétendait le traiter dans toute son ampleur, on serait amené à étudier l'ensemble de l'évolution des idées sur la vie future à travers les âges. Nous n'avons voulu qu'esquisser ici les aspects successifs que prit cette croyance dans l'antiquité (1), de manière à pouvoir aborder avec quelque sûreté l'étude des monuments qui s'en inspirent.

La terreur des revenants, qui a hanté les imaginations de l'humanité entière à toutes les époques de son histoire, poussa les survivants à multiplier les précautions pour que le mort demeurât paisiblement couché dans sa tombe (2). Des cérémonies traditionnelles doivent être accomplies au moment où le cadavre est confié à la terre, pour que

(1) Nous en avons déjà parlé dans une des conférences publiées à New-York, en 1932, sur *l'Afterlife in Roman paganism*, p. 180 ss. Nous reprenons ici, dans leur texte original, certaines pages qui avaient été abrégées et dépouillées de leurs notes dans la traduction anglaise. Ces notes n'ont pas la prétention de donner la bibliographie complète d'une littérature considérable, ni l'ensemble des preuves qui pourraient être invoquées, mais seulement quelques témoignages choisis entre un grand nombre et quelques indications propres à guider le lecteur désireux d'approfondir les questions qui l'intéresseraient spécialement.

(2) Frazer, *The fear of the dead* (trad. franc. *La crainte des morts dans la religion primitive*, en trois parties, Paris 1934-1937). Cf. Hastings, *Dict. of religion*, I, p. 425 s.

l'esprit qui l'animait y demeure tranquille ; celui qui n'a pas été inhumé selon les rites ne trouve point de repos dans son étroite demeure (1). En outre, selon une croyance universellement répandue, l'ombre, poursuivant dans le sépulcre une existence analogue à celle des vivants, doit y être nourrie sous peine de souffrir de la faim (2). Si elle n'est pas satisfaite par des offrandes et des sacrifices, elle sort affamée de son tombeau, et, comme un rapace en quête d'une proie, elle vole, vampire sanguinaire, à la surface de la terre et s'attaque à ceux qui l'ont négligée (3), ou bien, image vaporeuse, elle glisse dans les ténèbres et vient terrifier les hôtes de son ancienne demeure (4). De là, l'obligation de verser sur la sépulture des libations de miel, d'eau et de vin, d'y faire couler le sang des victimes, d'y déposer à certains jours des aliments et des boissons (5). L'omission de ces devoirs entraînait des conséquences redoutables pour celui qui ne s'en était point acquitté, comme leur accomplissement ponctuel assurait la quiétude de ceux qui n'étaient plus et par suite leur bienveillance envers leurs proches.

(1) Servius, *Aen.*, III 68 : « Rite reddita legitima sepultura redit anima ad quietem sepulcri. » Cf. Pline, *Epist.*, VII, 27, 11 ; Lucien, *Philopseud.*, 31. Seuls les mânes *rite conditi* trouvent le repos dans la tombe ; cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. « Inferi », p. 235, 10 ss., et sur les âmes inquiètes, *ibid.*, p. 248 ss. et notre *Afterlife*, ch. 1, p. 66 ss.

(2) Tertull., *De resurr. carnis*, 1 « Defunctis parentant... quos escam desiderare praesumant ». Cf. *Afterlife*, p. 50 ss. ; André Parrot, *Le refrigerium dans l'au-delà*, 1937, p. 57 ss. L'auteur a mis à profit les découvertes archéologiques faites en Orient. — Cf. p. ex. Lagrange, *Religions sémitiques*, p. 330. « J'ai emporté leurs ossements (des rois d'Élam) en Assyrie, j'ai privé leurs esprits de repos, je les ai privés d'aliments et de libations ». — Sartori, *Die Speisung der Toten*, Dortmund, 1903, a réuni un grand nombre d'exemples des divers genres d'alimentation du mort dans les deux hémisphères.

(3) Cf. Rohde, *Psyche*, II 7, p. 33 s. (trad. fr., p. 561, n. 3).

(4) Croyance générale sous l'Empire aux revenants qui viennent tourmenter les vivants; cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, III 9, p. 320.

(5) Cf. *Afterlife*, *l. c.* — Nous signalerons seulement ici les tombes de Martres-de-Veyre, dont le contenu s'est merveilleusement conservé, et où furent retrouvés des fruits et des confitures ; cf. Audollent, *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1912, p. 79. — Nous ne considérons pas ici le droit qu'avait originairement le mort à une part de l'héritage et l'obligation imposée aux survivants d'enterrer avec lui certains objets de sa succession, cette conception juridique et religieuse de l'âge archaïque ayant disparu ou presque à l'époque qui nous occupe. Le culte des morts de la période romaine, s'inspirant d'autres croyances, n'en n'est point la continuation. — Cf. Bruck, *Totenteil und Seelgerät im griech. Recht*, Munich, 1926 (résumé par l'auteur, *Realenc.*, s. v. « Totenteil », col. 1813 ss.)

A la même croyance se rattache l'usage de ces repas qui, lors des funérailles où à certains jours consacrés, réunissaient les membres de la famille près de la sépulture (1) ? Ce n'était pas là un simple honneur rendu à celui qui avait disparu ou une pure manifestation de piété ou d'affection. Ces cérémonies s'inspiraient d'une idée beaucoup plus matérielle. On était persuadé que l'ombre de celui qui reposait sous la terre, assistait au repas, prenant place sur un siège près de ses proches et se réjouissant avec eux. Aussi, lui réservait-on sa part et l'invitait-on, par des formules consacrées, à boire et à manger. On mangeait d'ailleurs copieusement et l'on buvait largement avec lui dans la conviction que la gaieté bruyante du festin le divertissait dans la mélancolie de sa vie morose. L'on se gardait aussi de rien dire qui ne fût à la louange de ce convive invisible. Tantôt le dîner avait lieu dans une salle du tombeau réservé à ces réunions, tantôt dans ces jardins dont on se plaisait à entourer la « maison éternelle » du mort, afin qu'il pût s'y récréer (2), et auxquels les inscriptions donnent parfois le nom de « paradis » (παράδεισος) (3).

Ce sont là des coutumes et des idées que nous trouvons partout répandues dès l'époque la plus reculée, que le peuple conservait avec une fidélité tenace sous l'Empire romain et qui survécurent même en partie, à la conversion des masses au christianisme, quoique l'Église les condamnât comme païennes (4). En bien des pays, jusqu'à la fin

(1) Nous nous bornons à rappeler ici succintement des faits bien connus. Cf. *Afterlife*, p. 53 s. ; Rohde, *Psyché*, trad. fr., p. 190 s. ; Cabrol, *Dict. archéol.*, s. v. « Agapes », p. 777 s. ; Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult*, Munster, 1927, p. 43 ss. ; A. Parrot, *op. cit.*, p. 132 s. ; *Thes. l. Lat.*, s. v. « Alogia » et CIL, VI, 26554. — Pour la Grèce, cf. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéol.*, p. 67 ss., 84 ss. — Pour les Hébreux, cf. Ad. Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite*, Paris, 1906, p. 154 ss. — Cf. *infra*, p. 356, note 4.

(2) Servius, *Én.*, VI, 764 : « Nemora aptabant sepulcris, ut in amoenitate animae forent post vitam ». Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 190, n. 2 et *Afterlife*, p. 57.

(3) Le mot παράδεισος vient du perse avest. *pairi-daeza*, littéralement « enceinte », qui désigne un jardin bien arrosé et planté d'arbres. Cf. Christensen, *Die Iranier* (dans *Handb. der Altertumsw.*, 3[e] partie, t. I), p. 264, n. 8. — Sur l'emploi du mot pour le κῆπος voisin du tombeau, cf. Calder, *Journ. of Roman stud.*, 1912, p. 254.

(4) *Afterlife*, p. 55 ss. ; Cabrol, *l. c.*, p. 818 s. ; Delehaye, *Origine du culte des martyrs*, 1912, p. 49 ; Grossi-Gondi, *Il rito funebre del refrigerium* dans *Dissert. della pontif. Accad. romana di archeologia*, XIV, 1920, p. 269 ss. La coutume de ces repas était restée vivante surtout en Afrique. Elles y étaient un héritage de la vieille religion sémitique (cf. *infra*, p. 380, n. 2 ; p. 421, n. 2). Le manichéen Faust y reprochait aux chrétiens « vertisse in idola martyres, quos votis similibus colitis, defunctorum umbras vino pla-

de l'antiquité et même au moyen-âge, des banquets largement arrosés de vin continuèrent à être célébrés par les parents et les amis aux anniversaires près des restes de ceux qui leur étaient chers.

Ainsi, bien que d'autres doctrines se fussent superposées à elle, nous voyons persister la très vieille croyance que les morts ont faim et soif et que si on ne satisfait pas ces besoins, ils ne peuvent vivre en repos. Mais celui-ci peut être interrompu aussi par une intervention directe des vivants. Il l'est d'abord si un malfaiteur, violant le sépulcre, étend une main sacrilège sur les ossements de celui qui y est enseveli, ou même s'il porte atteinte à l'intégrité du monument, qui appartient aux Mânes. Ces esprits irritables se vengent alors sur celui qui les a ainsi dérangés (1). D'autre part, sans toucher au tombeau, par la seule force de formules appropriées et d'opérations magiques, les nécromants acquièrent le pouvoir de tirer les ombres de leur léthargie souterraine, de les évoquer devant eux, de solliciter leurs réponses ou même de les asservir à leurs desseins (2). Les morts qui obéissent à cette contrainte, sont désagréablement arrachés à leur quiétude par la violence que leur font de tels perturbateurs (3).

catis et dapibus ». Saint Augustin, après avoir défini la doctrine de l'Église, reconnaît qu'elle doit tolérer provisoirement que des chrétiens « se in martyrum memoriis inebriant » et « ebrum redire a martyribus » (Augustin, *Contra Faustum,* XX, 21). Mais on trouve ces ripailles pratiquées aussi en Italie ; cf. à propos de Paulin de Nole, en l'an 402, Pichon, *Revue ét. anc.*, XI, p. 236. La persistance de ces repas est aussi attestée par les pénitentiels; cf. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche,* p. 461.

(1) André Parrot, *Violations et malédictions de tombes,* 1939 (cf. Dussaud, *Syria,* XXI, 1940, p. 102 ss.). On trouve fréquemment des formules comme CIL, X, 2289 : « Quisque Manes inquietabit, habebit illas iratas ». X, 248 = Dessau 8199 : « Qui hunc titulum sustulerit, habeat iratas umbras, qui hic positi sunt. » Dessau 8200 : « Quisquis huic sepulcro nocere conatus fuerit, Manes eius eum exagitent ». Elles trouvent leur contrepartie dans le monde hellénique ; cf. Dittenberger, *Syll.* [3], 1241 : Ἵνα σχῶσι τοὺς δαίμονας κεχολωμένους καὶ τοὺς καταχθονίους θεούς. Seyrig, *Bull. corr. hell.*, LI, 1927, p. 148 : Ὑμεῖς δαίμονες ἐνκότιοι αὐτῷ γενοῖσθε (cf. Parrot, p. 142), etc. — Cf. Rohde, *Psyche,* trad. fr. p. 228, n. 1.

(2) Cf. Hopfner dans *Realenc.*, s. v. « Nekromantie », col. 2220 ; Preisendanz, *ibid.*, s. v. « Nekydaimon », col. 2448 ; Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 184 ; II, p. 23, n. 1 et l'index, s. v. — Cf. *supra,* p. 41, n. 3.

(3) Dans les *Métamorphoses* d'Apulée (II, 29), un mort, ranimé par un magicien, se plaint d'avoir été dérangé par lui : « Quid, oro, me post Lethaea pocula iam Stygiis paludibus innatantem ad momentariae vitae reducis officia ? Desine iam, precor, desine, ac me in meam quietem permitte ». Cf. Lucain, VI, 721 ss. et Preisendanz, *Realenc.*,

Leurs propres fautes peuvent leur réserver un sort aussi pénible. Une antique croyance, recueillie et conservée par les Pythagoriciens, voulait que les âmes des méchants, de ceux qui s'étaient attachés à leur corps et à ses plaisirs, gardassent quelque chose de matériel et de visible. C'étaient ces fantômes que l'on pouvait apercevoir circulant autour des tombeaux et qui étaient condamnés à errer en punition de leur mauvaise conduite jusqu'au moment de leur réincarnation (1).

Toutes ces idées archaïques, que nous venons de rappeler, étaient si profondément ancrées dans la conscience populaire, qu'elles n'en furent jamais tout à fait éliminées. Même quand d'autres conceptions de la vie future s'imposèrent, elles s'ajoutèrent aux croyances primitives, héritage d'une antiquité immémoriale, sans les faire disparaître, et l'on garda toujours le souci de préserver le repos du mort dans sa tombe. Sur les sépultures de l'époque impériale, on lit fréquemment des formules comme *Hic requiescit* ou *Quieti aeternae* (2), qui, à la vérité, pouvaient être interprêtées au figuré, des souhaits tels que *Ossa quiescant*, ou *Molliter ossa cubent* (3), qui ne peuvent être pris qu'au sens matériel, et le vœu *Sit sibi terra levis*, est si habituel, qu'il s'exprime dans les épitaphes par de simples sigles. La poésie funéraire conserve

l. c., col. 2248, 31 s. — Même plainte proférée par l'ombre de Samuel, I Rois, 23, 15.

(1) Cette théorie est exposée par Platon, *Phédon*, 81 B-C, qui reproduit, en leur donnant un tour nouveau, des croyances pythagoriciennes, comme le prouve la mention finale de la métempsychose. Cf. Origène, *Contra Celsum*, VII, 5 (cité *supra*, ch. II, p. 142, n. 2) ; Lactance, *Inst.*, II, 26 : « Vulgus existimat animas circa tumulos et corporum suorum reliquias oberarre » ; Apulée, *Apol.*, 64 : « Bustorum formidamina, sepulcrorum terriculamenta » ; Salluste phil., c. 19 : Les âmes de ceux qui ont mal vécu apparaissent περὶ τοὺς τάφους ; Grégoire de Nysse, *De anima*, P. G., XLVI, p. 88 B : Παρά τινων λέγεται πόλλακις ὁρᾶσθαι περὶ τὰς τῶν σωμάτων θέσεις σκιοειδῆ τινα τῶν κατοιχομένων φάσματα, κ. τ. λ.

(2) Cf. p. ex. les inscriptions énumérées CIL, XII, index, p. 664 (la tombe est appelée *requietorium*, n° 843, à Arles) ; Roscher, *Lexikon*, s. v. « Inferi », p. 247, 20 ss. ; Brehlich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali*, Budapest, 1937, p. 62. — Le plus ancien exemple de la formule se trouve chez Ennius, *Trag.*, 312 : « Sepulcrum ubi remissa humana vita corpus requiescat malis » ; Cicéron, *Tusc.*, I, 44, 107 ss., objecte à ce vœu chimérique que le corps ne sent plus rien. — La même pensée est exprimée avec des variations diverses dans la poésie funéraire. Noter CIL VI, 24036 = Dessau, 8025 : « Sacrum quieti corporis Glyconidis » (cf. *infra*, p. 386, n. 4) et Bücheler, *Carm. epig.*, 1189 : « Reliquiae cineris tumulo mandata quiescunt » dans une pièce qui se termine par les mots « vivis in Elysium ». L'idée du repos du corps dans la tombe se concilie avec celle de la vie future de l'âme ; cf. *infra*, ce qui est dit du sommeil, p. 366.

(3) Cf. Dessau, *Inscr. sel.*, index : p. 945 ; Brehlich, *l. c.*

une quantité de tournures semblables et ni Virgile, ni Tibulle, ni Ovide ne se sont fait scrupule de les introduire dans leurs vers (1).

La quiétude que donne aux morts l'exact accomplissement des rites, n'est pas seulement physique, mais morale. Ils sont alors — c'est le nom qu'on leur applique — *securi* (2), c'est-à-dire exempts de soucis (3). Sans doute, pour les cerveaux grossiers, imbus d'un matérialisme traditionnel, la préoccupation dont on délivrait les ombres des défunts, était-elle avant tout celle de ne pas souffrir d'une inanition prolongée (4). La *securitas* pouvait, selon d'autres, impliquer l'idée que les âmes pures échappaient aux tourments qui affligeaient celles des scélérats, contraintes de vaguer misérablement (5), ou encore qu'elles étaient à l'abri des entreprises des démons hostiles (6). Mais une conception plus élevée

(1) Virgile, *Buc.*, X, 33 : « Molliter ossa quiescant » ; *Én.*, VI, 328 : « Sedibus ossa quierunt », à rapprocher de CIL VI, 371 : « Sedibus ut saltem placidis in morte quiescam ». Ovide, *Amours*, I, 8, 108 ; *Tristes*, III, 3, 76 : « Nasonis molliter ossa cubent ». Tibulle, II, 6, 29 : « Parce, per inmatura tuae precor ossa sororis, / sic bene sub tenera parva quiescat humo. »

(2) Cf. Tertullien, *infra*, note 4 ; CIL, XIV, 4276 : « Secura facta est V id. Oct. » ; cf. VI, 19590 : « Have, Hygia, anima dulcissima. Filiae securissimae, quae vixit ann. XVI » ; CIL, XIV, 2553 = Bücheler, 1032 : « Hic ego securis iaceo super omnibus una. » — *Securitas* est employé pour *mors*, CIL, VI, 26227. On trouve *Dis securis* (Dessau, 6060) ou *Dis securitatis* (Dessau, 8026) substitué à *Dis Manibus*.

(3) Dessau, 1980 : « Nunc recipe me, saxe, libens ; tecum cura solutus ero » ; CIL, VIII, 23427 = Bücheler, 1870 : « Solutus taedio curisque [pa]cem q[uietam] iam dego et timeo nihil » ; CIL, VI, 6821 = Bücheler, 243 : « Multiplici cura defessus nunc securus quiesco » ; *Revue archéol.*, 1902, I, p. 211 (Henchir-Djaouna, Tunisie) : « Vindex ille noster dies, ut securi et expertes mali iaceamus ». Cf. *infra*, note 6 (Madaure) et p. 358, n. 3.

(4) Tertullien, *De testimonio animae*, 4 : « Securos vocas defunctos. Profiteris et vitae incommodum et mortis beneficium. Vocas porro securos, si quando extra portam cum obsoniis et matteis tibi potius parentans ad busta recedis aut a bustis dilutior redis ... In convivio eorum quasi praesentibus et correcumbentibus sortem suam exprobrare non possis ... Terram gravem imprecaris et cineri penes inferos tormentum... ossibus et cineribus eius refrigerium comprecaris et ut bene requiescat apud inferos, cupis. »

(5) Lactantius Placidus commente les mots *securi Elysii* de Stace (*Théb.*, VIII, 14) : « Securi, qui Elysium habitant Manes. Securi idcirco, quia sunt ab sceleratorum suppliciis alieni ». La même interprétation s'est probablement appliquée à la *securitas* de la tombe.

(6) La participation aux mystères assure la *securitas* aux initiés ; cf. *Comptes rendus Ac. Inscr.*, 1912, p. 151 (Madaure) : « Inclytus sacrorum cultor secure quiescis ». XI, 627 = Bücheler, 513 : « Sacris cymbala concrepui... securus morte quiesco ». Mais cette *securitas* est alors celle des bienheureux dans les Champs Elysées ; cf. *infra*, p. 371, n. 4.

vit dans la « sécurité » l'absence de toutes les craintes qui hantent l'humanité. Quand la philosophie prétendit affranchir les esprits des superstitions du passé, elle ne détruisit pas la vieille conception du repos dans la tombe, mais l'épura de tout alliage matériel. Si l'on doute que rien survive de l'organisme humain, il paraîtra certain du moins que le décès marque l'abolition des douleurs et la fin des agitations de ce monde (1). « Elle nous replace dans cet état de tranquillité où nous nous trouvions avant de naître » (2). La dernière demeure qui abrite la dépouille de l'homme, est le temple silencieux où il n'a plus rien à redouter de la nature ni de ses semblables (3).

Ainsi, la dédicace si fréquente des sépultures *Securitati perpetuae* (4),

(1) Cicéron, *Catil.*, IV, 7 : « Mors... laborum ac miseriarum quies. » Cf. *Tusc.*, I, 11, 25 ; 49, 118. Discours de César dans Salluste, *Catilina,* 51, 20 : « In luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse, eam cuncta mortalium mala dissolvere, ultra neque curae neque gaudio locum esse ». La même idée est développée dans Lucien, *De luctu,* 16 s. Cf. Plutarque, *De anima,* VI, 2, 4 : « 'Αντίφωνον τοῦ βίου ὄνομα γέγονε τὸ ἀναπαύεσθαι τὸν θνήσκοντα μεγάλης καὶ παρὰ φύσιν ἀνάγκης ἀπαλλαττόμενον ». — Sur la mort conçue comme la fin de nos misères, cf. Friedländer, *Sittengesch.*, IV⁸, p. 362, n. 4.

(2) Sénèque, *Ad Marciam cons.*, 19, 5 : « Mors dolorum omnium exsolutio est et finis, ultra quem mala nostra non exeunt ; quae nos in illam tranquillitatem, in qua antequam nasceremur iacuimus, reponit. Cf. *Epist.*, 54, 4, 5 ; 77, 11 ; *Dial.*, XL, 9, 2. Pline, H. N., VII, 55, 190 : « Specimen securitatis antegenitali sumere experimento ». L'épicurisme a vulgarisé l'idée qu'il ne faut pas redouter la mort, parce que l'homme retourne au non-être, qui a précédé sa naissance. Cf. *supra,* p. 89, n. 1 et ma note sur *Non fui, non sum,* dans *Musée belge,* XXXII, 1928, p. 73-85.

(3) Bücheler, *Carm. epig.*, 1339, v. 9 : « Multorum invidiam tandem caruisse memento, / nequicquam paveas, templa quietis habes ».

(4) On trouve CIL, VI, 2268 (=Dessau, 8026) : « Dis securitatis » au lieu de D. M. — VI, 28047 : « Securitati sacrum » — VI, 1887 (= Dessau, 1944) : « Securitati cognationis suae » — III, 13382 (= Dessau, 8028) : « D. M. Securitati » — XIII, 2094 (= Dessau, 8029), 2169 : D. M. et aeternae securitati — XIII, 2163 : « Perpetuae securitati » — V, 5929 (= Dessau, 7579) : « D. M. perpetuae securitati ». Cf. III, 3660 (= Dessau, 2308) — VI, 24856 : « Memoriae et securitati perpetuae » — XIII, 2302 : « D. M. et memoriae aeternae, perpetuae securitati » — III, 5960 (= Dessau, 8027 a) : « D. M. perpetuae securitati et memoriae dulcissimae » — VI, 25607 (= Dessau, 8027) : « Securitati perpetuae in memoriam » — XIII, 7298 : « Quieti et perpetuae securitati » — VI, 18378 : « Somno aeternali, securitati, memoriaeque perpetuae ... sarcophago aeterno ». Cf. VIII, 21586 : « Dormis securus ». Pour le rapprochement du sommeil et de la « securitas », cf. Lucrèce, III, 978 : « Non omni somno securius instat ». — Autres exemples de formules analogues dans Brehlich, *op. cit.*, p. 62 s. — Cf. *Alterc. Hadr. et Epict.*, p. 520, Mullach : « Quid est mors ? Perpetua securitas ».

qui n'a point d'équivalent dans l'épigraphie grecque, introduit dans le formulaire funéraire une conception des philosophes. Selon ceux-ci, le bonheur de la vie consistait dans la *securitas,* l'absence de peine d'une âme qui échappe aux tribulations (1). A tout le moins pouvait-on espérer de la mort cette félicité négative (2). L'abstraction divinisée à laquelle ces tombeaux sont consacrés, projette dans l'éternité l'idéal moral de l'existence terrestre, tel qu'il avait été défini par les penseurs. Les Épicuriens, qui plaçaient dans l'*ataraxie* la béatitude suprême du sage, les Stoïciens, qui cherchaient la leur dans l'impassibilité (ἀπάθεια), pouvaient trouver dans l'anesthésie de la mort cette absence parfaite d'émotions et de passions prolongée à jamais.

Nous constatons ici encore combien les idées des moralistes, popularisées par l'école et par les rhéteurs, sont entrées dans le répertoire commun des thèmes développés par la foule. L'idée que le calme de la mort est la libération de tous les soucis de ce monde, s'exprime sous mille formes dans la littérature et dans les épitaphes. Un pauvre grammairien de Côme, qui sans doute n'avait guère eu à se louer de son métier, a fait graver sur sa tombe ces deux vers (3) : « J'ai fui les misères de la maladie et les maux si grands de la vie, me voici exempt de mes peines, je jouis d'un calme paisible. » On lit sur une sépulture africaine (4) : « Après une lourde charge et d'incessants labeurs, il se tait maintenant, et satisfait de ce séjour silencieux, il repose ». Le sentiment qu'expriment ces inscriptions et une foule d'autres semblables (5), ne nous offre pas seulement un reflet d'une philosophie

(1) Cicéron, *Tusc.*, V, 15, 42 : « Securitatem appello vacuitatem aegritudinis, in qua vita beata posita est ». Cicéron, *Fin.*, 5, 8, 23, traduit par *securitas* l'εὐθυμία de Démocrite. Sénèque, *Ep.*, 92, 3 : « Quid est vita beata ? Securitas et perpetua tranquillitas » ; cf. *Epist.*, 101, 10 : « Quid varietas mobilitasque casuum perturbabit, si certus sis adversus incerta ... cui vita sua quotidie fit tota, securus est » ; *De const. sap.*, 13, 5.

(2) Cette perspective apaisante ne suffisait pas toujours à faire renoncer aux biens actuels de ce monde, ni à réconcilier l'esprit avec l'obscurité du tombeau. Cf. Sénèque, *Epist.* 21, 1 : « Magna esse haec existimas, quae relicturus es, et cum proposuisti tibi illam securitatem, ad quam transiturus es, retinet te huius vitae, a qua recessurus es, fulgor, tanquam in sordida et obscura casurum. Erras, Lucili... »

(3) CIL, V, 5278 = Bücheler, *Carm. epig.*, 1274 : « Morborum vitia et mala maxima fugi, / nunc careo poenis, pace fruor placida », etc...

(4) CIL, VIII, 5278 = Bücheler, 573 : « Qui post tantum onus, multos crebrosque labores / nunc silet et tacito contentus sede quiescit. »

(5) Bücheler, 507 = CIL, XI, 207 : « Poenam non sentio mortis, poena fuit vita ; requies mihi morte parata est » ; Bücheler, 97 = CIL, VI, 1164 : « Vexatus animi curis

négatrice de la vie future, il est profondément humain (1). Dans les tribulations de notre existence tourmentée, à combien d'âmes, même profondément croyantes, l'immobilité et l'insensibilité de ceux qui sont ensevelis dans le silence et dans l'oubli, n'est-elle pas apparue comme une délivrance (2). Dans l'antiquité aussi, cette aspiration vers un état où l'homme lassé obtiendra la rémission de tous ses efforts, n'implique pas nécessairement la conviction qu'il n'y a d'autre espérance à attendre dans l'au-delà que le sommeil de glace du cadavre. Elle chemine parallèlement à la foi en l'immortalité et se combine avec elle (3). C'est ce qui apparaîtra clairement si l'on analyse la notion du « sommeil » des défunts, telle qu'elle s'est successivement transformée (4).

anxiis, / non nullis etiam corporis doloribus... / optatam mortem sum potitus; ea mihi/ suo de more cuncta dat levamina. » CIL, V, 3415 = Bücheler, 1095 : « Quaerere consuevi semper nec perdere d[esi] / nunc ab utroque vaco... / hic mea composito requiescunt o[ssa, quiescit] / et labor a puero qui mihi semper erat; / nunc labor omnis [abest semper] curaeque molestae /, nec scio quid nunc sum, nec scio qui[d fuerim]. ». Beaucoup d'autres variations sur le même thème ont été réunies par Brehlich, *Aspetti della morte,* p. 59 s.

(1) Diogène Laërce, X, 125, attribue à Épicure ce jugement sur l'opinion commune : « Οἱ πολλοὶ τὸν θάνατον ὁτὲ μὲν ὡς μέγιστον τῶν κακῶν φεύγουσιν, ὁτὲ δὲ ὡς ἀνάπαυσιν τῶν ἐν τῷ ζῆν κακῶν ποθοῦσιν ».

(2) Ainsi Ambroise, *De bono mortis,* VIII, 32 : « Sapientes (mortem) quasi requiem post labores et finem malorum expetunt ». Cf. les souhaits de Job, 3, 13 « Car maintenant je serais couché et calme, je dormirais et alors ce serait le repos pour moi. » — *Apocalypse,* 14, 13 : Μακάριοι οἱ νεκροὶ οἱ ἐν κυρίῳ ἀποθνήσκοντες ... ἵνα ἀναπαύσωνται ἐκ τῶν κόπων αὐτῶν. — On se souviendra de l'apostrophe harmonieuse de Leconte de Lisle : « Et toi, divine mort, où tout rentre et s'efface, / Accueille tes enfants dans ton sein étoilé, / Affranchis-nous du temps, du nombre et de l'espace / Et rends-nous le repos que la vie a troublé.

(3) IG, XIV, 2461 = Kaibel, *Epigr.*, 650 (Rome) : Λαχὼν τόδε σῆμα πέπαυμαι / νούσων καὶ καμάτοιο καὶ ἄχθεος ἠδὲ πόνοιο · / ταῦτα γὰρ ἐν ζωοῖσιν ἀμείλιχα σάρκες ἔχουσιν. Ce mort, devenu semblable aux Dioscures, est monté dans le chœur des astres ; cf. *supra,* p. 66, n. 3.

(4) Marbury B. Ogle, *The sleep of death* (dans les *Mem. of the american Academy in Rome,* XI, 1933, pp. 81-117) a publié une étude très fouillée sur l'origine et la diffusion dans l'antiquité de l'assimilation de la mort à un sommeil. Elle repose sur un dépouillement étendu des textes païens, juifs et chrétiens et aboutit à certaines constatations importantes. Mais c'est un travail surtout philologique et qui a négligé certains aspects philosophiques, cependant essentiels, de la question.

Le sommeil, comme la mort, prive de sa conscience l'homme étendu inerte sur sa couche, et il le soustrait au milieu où il vit. Il apparaît comme une mort temporaire et celle-ci comme un sommeil éternel (1). L'association des deux idées est si naturelle, qu'elle a dû être de tous les temps et de tous les pays. En Grèce, elle remonte dans la poésie jusqu'à Homère (2) et la religion fit d'Hypnos et Thanatos des frères jumeaux, souvent accouplés (3). Plus tard, le même rapprochement devint un des thèmes développés par les philosophes pour combattre la crainte du trépas (4). Le discours fameux que Platon (5) attribue à Socrate, s'entretenant avec ses disciples avant de boire la cigüe, restait gravé dans toutes les mémoires. Il formule, on s'en souviendra, une alternative : ou bien la mort est semblable à un sommeil profond, que ne traverse même aucun songe, et alors qui ne la préférerait à la plupart des jours et des nuits qu'il a vécus ? Ou bien, elle est une migration vers un autre séjour, où nous retrouverons les héros et les sages d'autrefois, et dans ce cas quoi de plus souhaitable que de pouvoir s'entretenir avec ces esprits d'élite ? Platon met donc la mort, conçue comme un engourdissement total de nos facultés, en contraste avec une survie dans un autre monde. Il se la figure comme un état où toute sensation est abolie et où nous obtenons l'oubli de toutes nos anxiétés : c'est un bonheur purement négatif, qui s'oppose à une autre espérance, celle d'une félicité positive, d'une immortalité bienheureuse promise à

(1) L'expression de « sommeil éternel » est déjà dans Jérémie (51, 39 et 57) appliquée à ceux qui n'ont point de part à la résurrection (cf. *infra*, p. 361, n. 5). — Parmi les Latins, il suffira de citer Lucrèce, III, 921 : « Aeternum per nos sic esse soporem » ; Cicéron, *Tusc.*, I, 117 (cf. *infra*, p. 361, n. 1) : « Somno consopiri sempiterno » ; Catulle, V, 5 : « Nobis cum semel occidit brevis lux, / nox est perpetua una dormienda » (cf. Platon, *Apol.*, 40 E : Ὁ πᾶς χρόνος φαίνεται εἶναι μία νύξ) ; Virgile, *Én.*, X, 745 = XII, 309 : « Ferreus urget / somnus, in aeternam clauduntur lumina noctem ». — Cf. *infra*, p. 369, n. 2 les dédicaces *Somno aeternali*.

(2) Hom. *Il.*, XI, 241 ; XIV, 482, etc.

(3) Roscher, *Lexikon*, s. v. « Hypnos », col. 2848 ; *Realenc.*, s. v., col. 324 ; Homère, *Il.*, XVI, 672 : Ὕπνῳ καὶ Θανάτῳ διδυμάοσιν : cf. XIV, 231 : Ὕπνῳ κασιγνήτῳ Θανάτοιο ; Hésiode, *Théog.*, 756. Cf. Ogle, *op. cit.*, p. 81. — Cf. Sénèque, *Herc. Fur.*, 106-109 « Somne... frater Mortis », et *infra*, p. 365, n. 5.

(4) Les philosophes recherchant les causes physiques du sommeil et de la mort, regardent ces deux états comme des degrés différents, l'un partiel, l'autre total, d'un phénomène semblable ; cf. Plutarque, *Plac. philos.*, V, 24 : Πῶς ὕπνος γίνεται ἢ θάνατος (Diels, *Doxographi*, p. 435).

(5) Platon, *Apol.*, 40 C-D.

la vertu. Cette conception platonicienne de la mort comme un sommeil exempt de trouble s'est transmise à travers toute la littérature antique (1). Elle fut reprise en particulier par ceux qui, comme les Épicuriens, niaient la vie future (2) et ne voulaient voir dans le décès que la fin des misères humaines. Devenue un lieu commun de la philosophie populaire, elle est exprimée souvent dans les épigrammes funéraires, telle cette épitaphe de Smyrne (3) : « La nuit, qui donne le repos, a saisi la lumière de ma vie, ayant libéré mon corps de douloureuses maladies par un doux sommeil, elle m'apporte le don de l'oubli par un ordre du Destin. »

Toutefois, si l'on peut citer de nombreux passages où le mot « dormir » est un euphémisme employé pour une mort paisible, on a remarqué cependant que l'emploi de cette métaphore, trivialisée plus tard, fut à l'époque classique, extrêmement rare chez les Grecs : elle est une figure littéraire de la poésie, non pas un emprunt au langage où à la mentalité populaires. Le témoignage des écrivains et des inscriptions impose la conclusion que la conception de la mort comme un sommeil ne prit consistance et n'obtint une large diffusion qu'après les conquêtes d'Alexandre, quand les Hellènes entrèrent en contact intime avec l'Orient (4), où elle était traditionnelle. Depuis longtemps, on se représentait ici le juste dormant en paix sur sa couche de pierre (5)

(1) Voir notamment Cicéron, *Tusc.* I, 48, 117, où le dilemme de Platon est repris (cf. *Tusc.*, I, 38, 92 : « Mors… quam qui leviorem faciunt, somni simillimam volunt esse »), et le commentaire du discours de Socrate chez Plutarque, *Consolatio ad Apoll.*, 12, p. 107 E ss. La source principale de cet ouvrage, on l'a depuis longtemps reconnu, est une œuvre célèbre, le traité Περὶ πένθους de Crantor (Zeller, *Philos. Gr.*, II, 1 [4], p. 1047 ss. ; Schmekel, *Philos. der Mittl. Stoa,* p. 150 ss.), dont l'influence directe ou indirecte fut étendue.

(2) Lucrèce, III, 909-910 : « Quid sit amari / tanto opere, ad somnum si res redit atque quietem ». Cf. Friedländer, *Sittengesch.*, IV [8], p. 363, n. 2, et *supra,* p. 358.

(3) Kaibel, *Epigr.*, 312 (Smyrne) : Νὺξ μὲν ἐμὸν κατέχει ζωῆς φάος ὑπνοδοτείρη, | ἀλγεινῶν λύσασα νόσων δέμας ἡδέι ὕπνωι, | λήθης δῶρα φέρουσ' ἐπ' ἐμοὶ προστάγμασι Μοίρης. Cf. l'épitaphe citée *supra,* p. 33 : Εὕδων … κύκλον ἀνιηρῶν ἐξέφυγες καμάτων, et Ogle, p. 84, qui a recueilli d'autres textes.

(4) Ce point important est bien établi par le dépouillement fait par Ogle (*op. cit.*, pp. 84-87) de l'ensemble des textes littéraires et épigraphiques.

(5) L'inscription de Tabnit, fils d'Eshmounazar, roi des Sidoniens (*Répertoire d'épigr. sémitique*, III, 1202), menace le violateur d'être privé du « lit de repos » (משכב) avec les *rephaïm* (les Mânes) ». Cf. l'inscr. de Shafatba'al, roi de Byblos, publiée par Dunan, *Fouilles de Byblos,* I, 1939, p. 32. Sur l'emploi des mots hébreux *šākab* « dormir » et

dans la « maison éternelle » (1) qu'il habitait, et, nous le verrons (p. 389), c'est de l'Orient qu'est originaire le type sculptural du « gisant », étendu sur le couvercle du sarcophage.

C'est aussi de là que s'est propagée, à partir de la période hellénistique, une croyance nouvelle, qui a transformé toute la signification attachée précédemment au repos dans la tombe : celle de la résurrection des morts. Cette doctrine, admise par la plupart des Juifs de la *Diaspora* (2), appartenait aussi à ces Mages perses dont les colonies parsemaient toute l'Asie Mineure (3). La vieille religion agraire de ce pays avait préparé les esprits à l'accepter. Les Phrygiens croyaient que leur dieu dormait pendant l'hiver et veillait pendant l'été et ils fêtaient par des orgies le moment de son assoupissement et celui de son réveil (4). Le destin de ce dieu était certainement le prototype de celui des fidèles qui avaient participé à ses

miškābh « la couche » pour le sommeil de la mort et la couche mortuaire du tombeau, dans l'Ancien Testament, cf. Ogle, *op. cit.*, p. 90 ss. — L'épigraphie juive s'inspire de la même idée ; cf. p. ex. l'inscription hébraïque du Ier ou IIe siècle, lue sur une étiquette de momie (Euting, *Florilegium de Vogüé,* p. 235 ss. ; *Répertoire d'épigr. sémitique,* II, 863) : « Sitorah la pieuse. Paix sur son lit de repos. Puisse son âme (entrer) dans la vie éternelle. » — Les formules ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ, μετὰ δικαίων ἡ κοίμησις αὐτοῦ deviennent habituelles dans les épitaphes juives ; cf. Frey, *Corpus inscr. hebraicarum,* I, Introd., p. CXXXIV.

(1) Sur l'emploi de cette expression de « maison éternelle », qui est d'origine égyptienne, mais elle s'est répandue en Palestine et en Syrie, puis en Occident, cf. mes *Religions orientales*[4], p. 247 s. ; Owen, Οἶκος αἰώνιος, dans *Journal of theological studies,* XXXVIII, 1937, pp. 248-250 ; Parrot, *Malédictions et violations de tombes,* 1939, pp. 164-187.

(2) Dans la Bible, la résurrection est un « réveil » et Jérémie (51, 39 et 57) appelle « sommeil éternel » celui des méchants, qui ne participent point à ce « réveil » ; cf. Job, 14, 12 ; Daniel, 12, 2. — Baudissin (*Adonis und Esmun,* 1911, p. 405 ss.), qui commente ces passages, en tire argument (p. 419) pour combattre l'opinion qui veut que les Juifs aient emprunté à la Perse la croyance à la résurrection des morts. Dans le mazdéisme orthodoxe, en effet, la mort n'est pas considérée comme un sommeil. Pour trancher la question il faudrait connaître, mieux que nous ne le pouvons, les doctrines des « Maguséens » de Mésopotamie et d'Anatolie.

(3) Cf. nos *Religions orient.*[4], p. 133 s. ; Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 5 ss., p. 18, n. 2 ; II, p. 69, n. 14 ; p. 70 (D, 3, n. 2) ; p. 158, n. 1.

(4) Plutarque, *De Iside et Osiride,* 69, p. 378 F : Φρύγες τὸν θεὸν οἰόμενοι χειμῶνος καθεύδειν, θέρους δὲ ἐγρηγορέναι, τοτὲ μὲν κατευνασμούς, τοτὲ δ' ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι. Cf. *infra,* p. 390, et pl. XLI, 1, le sarc. où un archigalle est figuré dormant.

mystères. Dès que cette doctrine de la résurrection fut admise, elle intervint pour modifier radicalement la conception qu'on se faisait du sort de la dépouille couchée dans l'obscurité du sépulcre. Le corps qui y est enseveli, paraîtra désormais plongé dans une léthargie temporaire, dont le tirera la grande revivification de l'humanité. Il sera alors réuni de nouveau à l'âme, qui s'en était séparée, et comme le dormeur qui recouvre la conscience de soi, l'homme ressuscité sera rétabli dans son intégrité (1). Cette foi a dû être répandue dans l'Empire romain par les mystères de Mithra, qui l'avaient empruntée aux Mages (2), mais surtout on peut suivre sa transmission de l'Ancien au Nouveau Testament (3) et de l'Écriture ou des apocryphes aux auteurs ecclésiastiques et son adoption par le formulaire liturgique et épigraphique de l'époque chrétienne (4), de sorte que les mots κοιμᾶσθαι, κοίμησις, *dormire, dormitio* et autres semblables ne furent plus employés comme des images poétiques ou des métaphores introduites dans un discours suivi, mais absolument et isolément comme synonymes de trépasser et de trépas (5). Le cimetière (κοιμητήριον) est le « dortoir », où le cadavre attend le réveil qui le fera lever, quand les siècles seront consommés.

Toutefois, les Grecs ont répugné longtemps à admettre la croyance à la résurrection de la chair et ce n'est pas elle qui, à l'époque païenne, a inspiré les idées qu'attacha au sommeil des défunts la grande majorité d'entre eux. La source de leur conviction est différente. Comme dans l'évanouissement (λιποψυχία) et dans la catalepsie, de même, lorsque cessait l'état de veille, l'âme, se figuraient les anciens, abandonnait le corps (6). Libérée de ses attaches matérielles, elle pouvait alors, les

(1) Cf. le passage de Philon cité *infra*, p. 365, n. 5.

(2) *Mon. myst. de Mithra*, I, pp. 187 s., 310 s.

(3) Cf. p. ex. Matth., 27, 52 : Πόλλα σώματα τῶν κεκοιμωμένων ἁγίων ἠγέρθησαν.

(4) Cette transmission a été étudiée avec une extrême précision et une grande abondance de citations par Ogle, *op. cit.*, p. 89 ss.

(5) Cette distinction a déjà été nettement formulée par De Rossi, *Inscr. christianae*, I, nº 9, note ; cf. Ogle, *op. cit.*, p. 85, n. 5. S. Jérome, *Epist.*, 75 (II, p. 30, Hilberg) dit : « Neque mors sed dormitio et somnus appellatur, etc. ». Cf. *infra*, p. 380, n. 5.

(6) Cf. l'histoire racontée par Cléarque, l'élève d'Aristote, à propos de Cléonyme dans Proclus, *Im Remp.*, II, p. 114, 3 ss. Kroll, et *ibid.*, p. 122, 25 : Ὁ Κλέαρχος ἐν τοῖς Περὶ ὕπνου φησὶν περὶ τῆς ψυχῆς ὡς ἄρα χωρίζεται τοῦ σώματος καὶ ὡς εἴσεισιν εἰς τὸ σῶμα καὶ ὡς χρῆται αὐτῷ οἷον καταγωγίῳ. Cf. Wendland, *Antike Geistergesch.* dans *Festschrift zur Jahrhundertfeier der Universität Breslau*, 1911, p. 43 ; et Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, I, p. 18 s. — Plutarque, *De anima*, I, 6, 3 (p. 726) développe l'idée

rêves le montraient, parcourir l'espace avec une rapidité merveilleuse et se transporter en un instant aux extrémités de la terre (1) ; elle devenait aussi capable de pénétrer dans la société des esprits et de s'entretenir avec les défunts. Les Pythagoriciens, qui étaient des spirites prétendant évoquer les ombres, se sont particulièrement préoccupés de cette communication avec les morts, que prouvaient les songes (2). Déjà Pindare sait que l'esprit qui nous anime et qui vient des dieux, dort, tandis que les membres agissent, et quand au contraire ceux-ci dorment, il nous dévoile en rêve la récompense ou la punition qui nous attend, puis, après que le corps a cédé à la force irrésistible de la mort, cette « image de la vie » ne périt pas avec lui, mais continue de subsister (3).

Posidonius fondait encore sur des principes analogues sa théorie de la mantique (4) : l'âme de l'homme est d'essence divine et l'affinité

que le sommeil est la plus douce des sensations et nous délivre de toutes nos peines : Χωρίζεται γὰρ ἡ ψυχὴ (τοῦ σώματος) ἐν τῷ καθεύδειν. Elle se ramasse alors sur elle-même et se recueille, au lieu d'être étendue dans le corps et dispersée dans les sens, et elle dépose le fardeau qu'elle reprendra ensuite. Au décès, un exil l'éloigne définitivement de sa demeure corporelle ; lorsqu'elle s'assoupit, elle est comme l'esclave qui s'enfuit. Cf. II, 7, 13 (p. 736) : Les enfants ne sourient pas avant la troisième semaine, sauf dans leur sommeil ; leur âme s'élève alors au-dessus du tourbillon de la vie animale et se ressouvient de ce qu'elle a éprouvé dans une vie antérieure. — Ces idées, qui ont été reprises et systématisées par les philosophes, appartiennent au plus ancien fonds de la religion et se retrouvent chez les peuples les plus divers ; cf. Tylor, *Civilisation primitive,* I, 509 s., et pour les Hébreux, Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite,* 1906, p. 43 ss. — Cf. *infra,* Additions.

(1) Cf. Harpocration, dans les *Coeranides,* cité *supra,* p. 126, n. 6 (ἐν τοῖς ἄλλοις κλίμασι). La rapidité de l'âme, qui parvient en un instant aux confins de l'univers, est un thème rebattu de la philosophie. « Nulla est celeritas, quae possit cum animi celeritate contendere » (Cic., *Tusc.*, I, 19, 43) ; cf. *supra,* ch. II, p. 110, n. 1, sur l'envol de l'âme dans l'extase.

(2) Cf. Méautis, *Recherches sur le pythagorisme,* Neufchâtel, 1922, p. 31 ss.

(3) Pindare, fr. 161 = Thrènes, fr. 2 Puech. Cf. le commentaire de ces vers donné par Rohde, *Psyché,* tr. fr., p. 433.

(4) Cicer., *De div.*, I, 30, 123 ; 57, 129 ; cf. Plat., *Rép.*, p. 572 a ; Xénoph., *Cyr.*, VIII, 7, 21. Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, IV³, p. 343 ; *Realenc.*, s. v. « Tullius Cicero », col. 1158, 33 s. — La faculté de prédire l'avenir, que possède l'âme pendant le sommeil, est curieusement caractérisée dans le passage cité plus haut des *Coeranides* (H, § 15, p. 21 Ruelle) : Ἡ ψυχὴ πολλάκις φιλοστοργοῦσα τὸ σῶμα ἐν ᾧ κατῴκει πρὸ χρόνων, προμαντεύεται τὰ ἀγαθὰ ἢ τὰ ἐνάντια, ὃ καλεῖται ὄνειρος · εἶτα παλινδρομεῖ εἰς τὸ ἴδιον οἰκητήριον καὶ ἀνεγείρασα ἐξηγήσατο τὸν αὐτὸν ὄνειρον. — Cf. *infra,* Add.

qui l'unit aux dieux la rend susceptible de recevoir d'eux des révélations. Celles-ci sont obtenues surtout dans le sommeil et dans l'extase, parce que la faculté de les saisir augmente à mesure que l'esprit se dégage davantage de cette union avec le corps qui trouble la pureté de sa perception. Lorsqu'il s'en évade et ne reçoit plus les impressions des sens, il entre plus aisément en relation avec les dieux ou les démons, auxquels sa nature l'apparente. L'oracle rendu à Amélius sur la destinée de Plotin rappelle que le Maître, lorsqu'un profond sommeil appesantissait ses paupières, secouait le poids de cette obscurité délétère et, emporté dans les tourbillons de l'air, avait des visions telles que peu de sages les ont aperçues (1). La puissance divinatoire grandit aussi chez les mourants (2), parce que leur âme, se soustrayant à l'influence de la matière, qui cesse de la retenir, a de l'avenir une vision plus claire, dont l'acuité s'accroîtra encore après le décès, quand elle ne dépendra plus en rien d'organes charnels, qui l'émoussaient ici-bas (3).

Platon dans le Phédon (4) avait parlé d'une μελέτη θανάτου, c'est-à-dire de cet exercice spirituel du philosophe, dont l'âme, se recueillant en elle-même, cherche à n'avoir aucune communauté avec le corps, afin qu'ainsi préparée, au moment de quitter ce monde pour gagner l'Invisible, elle n'emporte rien de charnel et, restée pure, aille vivre désormais, comme on le dit des mystes, avec les dieux immortels. Mais le sommeil, dès cette vie, débarrasse l'âme de ses chaînes et il peut ainsi être défini un apprentissage de cette mort, dont il est une image passagère et comme une ébauche (5). Ce sommeil était semblable, disait-on,

(1) Porphyre, *V. Plot.*, 22 : Οὐδέ σε παμπήδην βλεφάρων ἔχε νήδυμος ὕπνος, | ἀλλ' ἄρ' ἀπὸ βλεφάρων πετάσας κηλῖδα βαρεῖαν | ἀχλύος, ἐν δίνῃσι φορεύμενος ἔδρακες ὄσσοις | πολλά τε καὶ χαρίεντα, τά κεν ῥέα οὔτις ἴδοιτο | ἀνθρώπων, ὅσσοι σοφίης μαιήτορες ἔπλευν.

(2) La croyance que les mourants connaissent l'avenir remonte jusqu'à l'âge homérique : *Il.*, XVI, 851 ss. (Patrocle) ; XXII, 358 ss. (Hector).

(3) Cic., *De divin.*, I, 30, 63 ss. Cf. Zeller, *Philos. Gr.*, IV [3], p. 577 note.

(4) Platon, *Phédon*, 81 A. Cf. le commentaire de ce passage dans Sénèque, *Consol. ad Marciam*, 23, 2 : « Inde est quod Platon clamat : sapientis animum totum in mortem prominere, hoc velle, hoc meditari, hac semper cupidine ferri, in exteriora tendentem ».

(5) L'expression μελέτη θανάτου remonte peut-être aux Orphiques, auxquels Platon l'aurait empruntée : cf. Boyancé, *Le sommeil et l'immortalité*, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, XLV, 1928, p. 99 ss., qui a signalé son emploi dans l'hymne orphique au Sommeil (LXXXV, v. 7-8) : Καὶ θανάτου μελέτην ἐπάγεις, ψυχὰς διασῴζων, | αὐτοκασίγνητος γὰρ ἔφυς Λήθης Θανάτου τε (cf. *supra*, p. 360, n. 3). M. Boyancé en a rapproché un fragment de Philon, Περὶ ὕπνου, t. II, p. 667 M. : Εἰκότως μελέτην θανάτου, σκιὰν δὲ καὶ ὑπόγραμμον τῆς

aux « petits mystères » d'Éleusis qui ne donnaient qu'une instruction préliminaire (προμύησις), tandis que le trépas apportait, comme aux initiés parfaits, la révélation complète des réalités supérieures (1).

La seule différence entre le sommeil et la mort est donc que dans l'un, l'âme ayant quitté cette prison corporelle où elle est enfermée pendant cette vie, y rentre au bout de quelques heures, tandis qu'après l'autre, elle s'en éloigne à jamais, libérée définitivement de sa captivité. Ainsi, cette mort assimilée à un sommeil sans fin, ne sera plus, comme dans le discours prêté par Platon à Socrate et chez ceux qui s'en inspirent (2), considérée comme une anesthésie totale et définitive, mais il pourra se concilier avec l'espoir d'une survie psychique. Les épigrammes funéraires, qui reflètent plus ou moins fidèlement les doctrines des philosophes, en fournissent maint exemple. Parfois, on oppose le sommeil des hommes de bien, dignes de l'immortalité, à la mort conçue comme un anéantissement (3). Ailleurs, on dira d'un homme frappé

αὖθις ἐπομένης ἀναβιώσεως τὸν ὕπνον οἱ τὰ ἀληθῆ πεφρονηκότες ἀπεφήναντο · ἑκατέρων γὰρ ἐναργεῖς φέρει τὰς εἰκόνας · μεθιστᾷ γὰρ καὶ παριστᾷ τὸν αὐτὸν (lire ANON, c'est-à-dire ἄνθρωπον ?) ἐξ ὁλοκλήρου. L'ἀνάβιωσις ne peut désigner chez Philon que la résurrection de la chair (cf. II Macch., 7, 9) ; c'est elle qui reconstitue l'homme dans son intégrité, réunissant le corps et l'âme, comme le fait le réveil du dormeur. Οἱ τὰ ἀλήθη πεφρονηκότες sont les Juifs orthodoxes, qui admettent la résurrection.

(1) Plutarque, *Consol. ad. Apol.*, 12 (p. 107 E) : Οὐκ ἀμούσως δ' ἔδοξεν ἀποφήνασθαι οὐδ' ὁ εἰπὼν τὸν ὕπνον τὰ μικρὰ τοῦ θανάτου μυστήρια · προμύησις γὰρ ὄντως ἐστὶ τοῦ θανάτου ὁ ὕπνος. La comparaison de la mort à une initiation est une idée chère à Plutarque, et qui est probablement éleusinienne. Cf. *De anima,* VI, 2, 5 s. ; *De facie lunae,* 28, p. 943 B-C et sur ces passages, Guy Soury, *Revue des études grecques,* LIII, 1940, p. 53.

(2) Cicéron, *Tusc.*, I, 38, 92 : « Habes somnum imaginem mortis eamque cotidie induis, et dubitas quin sensus in morte nullus sit, cum in eius simulacro videas esse nullum sensum ? » Plutarque, *Consol. ad Apoll.*, 12 (cf. *supra,* note 1). — Nous avons vu dans un autre chapitre que selon certaines doctrines, probablement pythagoriciennes, le décès qui séparait le corps de l'âme sur la terre, se complétait par une seconde mort qui, dans la lune, détachait le νοῦς de la ψυχή. Les auteurs parlent à ce propos d'un sommeil de l'âme dans l'éther ou dans les astres (*supra,* p. 248 s.). C'est une transposition par l'eschatologie astrale de la conception de la mort terrestre comme un sommeil.

(3) Épigramme de Callimaque, 11 (*Anth. pal.*, VII, 451) : Τᾷδε Σαὼν ὁ Δίκωνος Ἀκάνθιος ἱερὸν ὕπνον | κοιμᾶται. Θνᾴσκειν μὴ λέγε τοὺς ἀγαθούς. Même idée diluée dans une épitaphe romaine du IIe siècle, Kaibel, *Epigr.*, 559 = IG, XIV, 1957 : Λέγε Ποπιλίην εὕδειν, ἄνερ, οὐ θεμιτὸν γάρ | θνήσκειν τοὺς ἀγαθούς, ἀλλ ὕπνον ἡδὺν ἔχειν. En vers, les mots εὕδειν, ὕπνος s'emploient ainsi souvent par euphémisme pour «être mort», p. ex. Kaibel, *Epig.* 202 (βαθὺν ὕπνον εὕδεις); cf. p. 367, n. 1 et 4 ; Moschus, III, 104 : Εὕδομες εὖ μάλα μακρὸν ἀτέρμονα νήγρετον ὕπνον. *Anthol. Pal.*, VII, 338 : Νήγρετον ὕπνον ἔχεις ; VII, 29, 30, 408, 419.

de la foudre qu'il « s'est endormi » (1) parce que ceux que tue le feu céleste, passent pour être ainsi divinisés (2). Déjà au Ier siècle avant notre ère, l'inscription du roi Antiochus de Commagène nous dit que son corps « reposera » (κοιμήσεται) dans sa tombe pendant l'infinité des âges, ayant envoyé son âme, chérie des dieux, vers les trônes célestes de Zeus-Oromasdès (3). Sabinus, qui dort sous les arbres ombrageant sa tombe, « vit comme héros, car telle la récompense de la piété » (4). A une prêtresse d'Isis on ne refusait certes pas la foi en immortalité, ce qui n'empêche pas de graver sur sa sépulture : « Ensevelie ici elle reste silencieuse par l'effet d'un sommeil éternel » (5). Traduisons encore une épitaphe métrique de Rome : « Ici, dans la terre, son corps s'est reposé de ses fatigues, ayant confié son âme intelligente à l'air qu'habitent les Bienheureux, auparavant mortelle, maintenant associée aux dieux. »

(1) Diotimos ou Léonidas de Tarente, *Anth. Pal.*, VII, 173, 3-4 : Αἰαῖ, Θηρίμαχος δὲ παρὰ δρυὶ τὸν μακρὸν εὕδει | ὕπνον · ἐκοιμήθη ἐκ πυρὸς οὐρανίου.

(2) Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* II, p. 53, n. 7 ; 58, n. 3. Cf. Rohde, *Psyché,* tr. fr., p. 442, n. 5 ; A. B. Cook, *Zeus,* II, p. 22 ss.

(3) Dittenberger, *Or. inscr.*, 383 ; Jalabert et Mouterde, *Inscr. Syrie,* n° 1, ll. 40 s. : Ὑπάρξαν σῶμα | μορφῆς ἐμῆς πρὸς οὐρανίους Διὸς Ὠρομάσδου θρόνους θεοφιλῆ ψυχὴν | προπέμψαν εἰς τὸν ἄπειρον αἰῶνα κοιμήσεται.

(4) Kaibel, *Epigr.*, 433 (Soada de Batanée) : : Ὕπνος ἔχει σε, μάκαρ, πολυήρατε δῖε Σαβῖνε, | καὶ ζῇς ὡς ἥρως καὶ νέκυς οὐκ ἐγένου · | εὕδεις δ' ὡς ἔτι ζῶν ὑπὸ δένδρεσι σοῖς ἐνὶ τύμβοις · | ψυχαὶ γὰρ ζῶσιν τῶν ἄγαν εὐσεβέων ; cf. *Anthol.*, VII, 260 : Οἵ με κατασπείσαντες ἀπήμονα τὸν γλυκὺν ὕπνον / κοιμᾶσθαι χώρην πέμψαν ἐπ' εὐσεβέων ; *Epigr.*, 204 b : (ὕπνον ἰαύεις, joint à la descente dans l'Hadès). De même, une épigramme d'Athènes (Preger, *Athen. Mitt.*, XIX, 1394, p. 111) commence par τάφοις ὑπὸ τοῖςδε κεῖμαι τῶν φθιμένων νήγρετον ὕπνον ἔχων et se termine par les mots καὶ Μείνως ἤλυθεν εἰς Ἀίδην, qui impliquent la croyance que, comme Minos, le défunt descendra dans l'Hadès (cf. *infra,* p. 480, n. 3). Les deux idées ne paraissaient pas inconciliables. On les trouve aussi associées dans une épitaphe de Cagliari (Bücheler, 1151 ; cf. Coppola, *Rendiconti Accad. Lincei,* 1931, p. 418) : «Et prior ad Lethen cum sit recepta... nunc aeterna quies Ditisque silentia maesti / hanc statuere ambis pro pietate domum ».

(5) Bücheler-Lommatsch, *Carm. épig.* Suppl. n° 1997 : « Memphidis haec fuerat divae sistratae sacerdos, / hic tumulata silet aeterno munere somni ».

(6) IG, XIV, 2117 = Kaibel, *Ep.*, 654 (Rome) : Ἐνθάδε νῦν κατὰ γῆς σῶμ' ἀνέπαυσε πόνων, / τὴν συνετὴν ψυχὴν μακάρων εἰς ἀέρα δοῦσα, / πρόσθεν μὲν θνητή, νῦν δὲ θεῶν μέτοχος — La même opposition se retrouve dans les inscriptions hébraïques, par exemple sur l'étiquette de momie, citée *supra,* p. 361, n. 5. Comparer *Rép. épigr. sém.*, III, 1202.

Déjà la Grèce ancienne, nous l'avons dit en commençant (p. 360), avait divinisé Hypnos et l'avait apparenté à Thanatos. A l'origine, le motif de cette association fut simplement que tous deux privaient de leur sensibilité les êtres animés. Mais, c'est le propre de la mythologie de transformer les abstractions qu'elle personnifie, en entités agissantes, qui acquièrent une activité propre. Le Sommeil, devenu dieu, ne tarda pas à étendre ses attributions (1). Il se haussa au rang de puissance tutélaire des mourants, dont il adouçissait les derniers moments, et des morts dans leur vie d'outre-tombe, assurant à la fois un repos paisible à leur dépouille cachée sous la terre, et le voyage heureux de leur esprit vers le ciel. Selon une épigramme de Milet (2), Hypnos, fils de Léthé, après avoir endormi un vieillard bienheureux, l'a transporté en face des sept étoiles des Pléiades. On pourrait croire à une simple métaphore poétique, si elle était isolée. Mais un passage de Plutarque (3) prouve que vraiment Hypnos était le psychopompe secourable qui, après avoir endormi les mortels, les dirigeait et les gardait dans leur voyage vers le séjour des Bienheureux. Un hymne orphique l'invoque comme celui qui « sauve les âmes » (4). Il remplissait ainsi la fonction eschatologique qui le plus souvent était dévolue à Hermès (5). Pour les Grecs, Hermès, conducteur des ombres vers l'Hadès, est aussi l'évocateur des simulacres qui apparaissent dans les rêves. Déjà pour Homère, sa baguette magique assoupit et éveille ; il est le dieu protecteur des dormeurs, le « donneur de songes »

(1) Comme l'a montré Boyancé, *l. c.*

(2) Kaibel, *Epigr.* 223 (Milet) : Εὔδιον ἐκ μακάρων ἀνύσαντά σε τὰν ἀόρατον/, Γοργία εὐγήρως, ἀτραπιτὸν βιότου/ὄλβου τηλεθάοντος, ἐκοίμισεν Ὕπνος ὁ Λήθης/κἄντα πρὸς ἑπταπόρου στᾶσε σε Πληϊάδος. Cf. *supra*, p. 282 note 5, l'enfant placé près de la Corne de la Chèvre. — Gorgias, qui a vieilli heureux dans l'abondance, a été transporté par Hypnos près des Pléiades, parce que celles-ci, à cause de leur aspect, portaient aussi le nom de Βότρυς, la Grappe de raisin (Franz Boll, *Sphaera*, p. 122). Par suite, elles étaient placées sous le patronage de Dionysos et présidaient à la joie des banquets (Manilius, V, 144 ss. ; IV, 552, avec les notes d'Housman). Ces banquets bachiques préparaient le myste à la béatitude éternelle du festin céleste (p. 418). — Cf. Antipater de Sidon, *Anthol.*, VII, 748.

(3) Plutarque, *Amatorius*, 15, p. 758 B : Οὐ μὴν οὐδὲ νοσοῦντος ἀνθρώπου θεὸς ἀποστατεῖ... ἀλλ' οὐδ' ἀποθανόντος· ἔστι δέ τις ἐκεῖ κομιστὴρ ἐνθένδε καὶ ἀρωγὸς ἐν τέλει γενομένων κατευνάστης καὶ ψυχοπομπός, ὥσπερ ὁ Ὕπνος (corr. de Haupt pour οὗτος. Suit une citation d'un tragique, dont la fin est malheureusement corrompue. Cf. Boyancé, *op. cit.*, p. 99.

(4) Cf. *supra*, p. 365, n. 5.

(5) Cf. *supra*, p. 319, p. 337 s. et les passages cités à l'Index, s. v. Hermès.

(ὑπνοδότης) (1). La similitude de l'action qu'on lui attribuait et de celle d'Hypnos, devait aboutir à une assimilation des deux divinités et Hypnos acquit ainsi le pouvoir d'escorter les âmes dans leur pérégrination posthume.

Sans doute en sa double qualité de gardien de la sépulture, où gît le cadavre, et de psychopompe de l'esprit qui animait celui-ci, le « *Somnus aeternus* ou *aeternalis* » est, à l'époque romaine, invoqué en tête des épitaphes (2). A propos de ces dédicaces, Friedländer observe qu'à les prendre au sens strict, elles impliquent une négation de l'immortalité (3), Mais, c'est se méprendre sur leur signification et présupposer le postulat que l'âme est une et indivisible. Les anciens ont pu admettre que l'énergie vitale dont dépendait la croissance et la conservation du corps, somnolait inactive dans la torpeur de la tombe, tandis que le principe intellectuel poursuivait ailleurs une existence distincte. Cette double conviction, dont on trouverait l'origine dans les plus anciennes croyances des Romains, prit une force nouvelle au contact de l'Orient sémitique, où la distinction de la *nefesh* et de la *rouaḥ* était traditionnelle (4), et les traces en apparaissent chez les écrivains comme dans les inscriptions funéraires (5).

(1) *Il.* Ω, 343 ; *Od.*, ε, 47 ; ω, 3 ; Virgile, *Aen.*, IV, 242. Ce caractère d'Hermès a été mis en lumière par G. Krüger, *Jahrb. für klass. Philologie,* XXXIII, 1863, p. 293 ss. et Roscher, *Lexikon,* s. v. « Hermès », col. 2375, 28 ss.

(2) Somno aeterno : CIL, VI, 10468, 19966, 28054. — Somno aeterno sacrum : VI, 10848 (= Dessau, 8231) ; X, 6706 (= Dessau, 8217). — D. M. Somno aeterno : VI, 15983. — Somno aeternali : VI, 10707, 11951, 12123, 12989, 13073, 13241, 24517, 29338. — D. M. Somno aeternali : VI, 10693, 16472, 18850 (= Dessau, 8021), 28875. — Somno aeternali, memoriae dulcissimae : VI, 28875 (= Dessau, 8024). — D. M. et somno aeternali, securitati, memoriae perpetuae : VI, 18378 (= Dessau, 8022). — Somno sepulcro aeternali sacrum : VI, 17430 (= Dessau, 8023). — Somno perpetoali (*sic*) : VI, 19966. — Ὕπνῳ αἰωνίῳ IG, XIV, 2077. — Cf. *supra,* p. 360, n. 1 ; 367, n. 5 ; Brehlich, *op. cit.*, p. 63.

(3) Friedländer-Wissowa, *Sittengeschichte,* III [10], p. 299 : Die « dem ewigen Schlafe » oder « der ewigen Ruhe » geweihten Grabschriften, deuten, streng genommen, eine Leugnung der Unsterblichkeit an ». Cf., dans le même sens, Galletier, *Étude sur la poésie funéraire latine,* Paris, 1923, p. 13 ss.

(4) Cf. *supra,* p. 106, p. 200 ; Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite,* 1906, p. 56 ss., et Charles Jean dans les *Mélanges Dussaud,* II,, 1939, p. 708 ss.

(5) Cf. *supra,* p. 124, note 4 et p. 355, note 2 : « Sacrum quieti corporis ». — CIL, XII, 5102 = Bücheler, 188 (Narbonne), on lit sous la représentation d'un banquet funéraire : « Eo cupidius perpoto in monumento meo, quod dormiendum et permanendum

*
* *

Le sens qu'on attribuait au sommeil du corps inhumé s'est ainsi profondément modifié au cours du temps. La notion plus générale du repos des morts a aussi évolué avec l'ensemble des idées eschatologiques de l'antiquité. La première transformation a été celle qui a substitué à la pâle existence d'un simulacre de l'homme dans la reclusion du tombeau, la descente des ombres dans le royaume souterrain de Pluton. C'est là, suivant la conception romaine, que les esprits de ceux qui l'y ont précédé doivent accueillir le nouveau venu et assurer son bien-être (1). L'éloge funèbre d'une noble femme qui avait sauvé son mari proscrit à la fin de la République (3) se termine par le vœu : « Je souhaite que les dieux Mânes t'accordent le repos et te protègent. » Pour parvenir au lieu des élus, la route est longue et hérissée de dangers. Déjà le Livre des Morts en Égypte, les tablettes

heic est mihi. » Le banquet ici représenté par la sculpture, doit évidemment avoir lieu soit aux Enfers, soit au ciel ; l'auteur de l'épitaphe a cru néanmoins qu'il pouvait se concilier avec le sommeil de la tombe. — Afin de pouvoir conserver l'Hadès que leur imposait la tradition, tout en enseignant la doctrine de l'immortalité céleste, certains Pythagoriciens établirent une distinction entre l' εἴδωλον ou *umbra,* qui habite les Enfers, et la ψυχή ou *anima,* qui s'élève vers l'Olympe. J'en ai donné les preuves *Revue de philologie,* XLIV, 1920, p. 237 ss. Des vers interpolés par eux dans la *Nekyia* de l'Odyssée (XI, 601 ss.) font apparaître l' εἴδωλον d'Héraklès, tout en notant que *lui,* le héros même, se réjouit dans l'Olympe en festoyant avec les dieux. Je crois que tous les vers 576-600, où sont décrits les supplices de Titye, de Tantale et de Sisyphe, sont une interpolation des mêmes Pythagoriciens, qui donnaient de ces tourments infernaux une interprétation symbolique, et y voyaient les passions qui torturent les hommes (*Rev. phil.*, *l. c.*, p. 229 ss.).

(1) CIL, III, Suppl. 14165[1] : « Vivite felices et nostris profundite Manis / et memores estis vos nobiscum esse futuros », avec la représentation de deux soldats offrant une libation sur un autel. De même Bücheler, 859 ; CIL, III, Suppl. 7584 : « Nostris prof(un)d(ite) Manis, / estote memores iterum (El)ysiis conventuros. » Cf. VIII, 7156 = Bücheler, 512 : « Sequimini tales, hic vos expecto, venite ». Cette conception s'exprime dans l'épigraphie sémitique comme dans les inscriptions latines. L'épitaphe de Tabnit, fils d'Eshmounazar, roi des Sidoniens (*Répert. ép. sém.*, III, 1202), se termine par la menace portée contre le violateur « que tu n'aies ni progéniture parmi les vivants sous le soleil, ni lit de repos avec les Rephaïm (Mânes) » (משכב אח רפאם, sur le sens de meškab, cf. *supra*, p. 361, n. 5). L'inscription d'Eshmounazar répète la même formule ; cf. Parrot, *Malédictions et violations*, p. 37 s.

(3) Dessau, n° 8393, 79. Cf. l'épitaphe du tribun Terentius trouvée à Doura, que commentera M. Welles dans un prochain *Report* des fouilles.

dites orphiques de la Grande Grèce (1), sont des guides dans l'au-delà, qui enseignent aux âmes à ne pas s'égarer hors du droit chemin, à éviter les périls divers qui les menacent. Beaucoup d'impies qui ont à expier leurs méfaits ou de malheureux à qui n'ont pas été rendus les honneurs funèbres, errent lamentablement sur les bords du Styx (2) et aspirent en vain à pénétrer dans le « séjour paisible » des Champs Elysées (3). Ici, étendus sous de frais ombrages, les bienheureux jouissent d'une félicité exempte de tout souci (4). La *secura quies* s'est transférée du tombeau dans les Enfers (5). Une quiétude sereine, une douce oisiveté, égayée par des divertissements joyeux et de sages entretiens (6), tel est l'idéal que cette conception de la vie future oppose à l'agitation poudreuse de cette vie terrestre ainsi qu'aux longues souffrances de l'âme criminelle et vagabonde.

Comme pour la survie dans la tombe, l'idée du repas se combine ici avec celle du repos. L'association des deux notions paraissait toute naturelle aux anciens, les convives mangeant à demi-couchés sur des lits, et l'heure où ils s'attablaient étant par excellence celle de la détente et du délassement. On se représente, nous l'avons montré ailleurs (7), les Bienheureux mollement étendus sur l'herbe diaprée et prenant part

(1) Kern, *Orph. fragm.*, 32 ; Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, I[5], 1 B, 17 s. Cf. Rohde, *Psyché*, tr. fr., p. 441 s. — H. W. Thomas, Ἐπέκεινα (Diss. Münich), 1938, p. 130 ss. a démontré à suffisance que les lamelles d'or dites « orphiques », découvertes dans les sépultures de la Grande-Grèce et de la Crète, n'ont en réalité aucun rapport avec l'orphisme. « Leurs auteurs et ceux auprès de qui on les a déposées dans les tombes, sont des membres des communautés pythagoriciennes » (p. 136). Cf. *infra*, p. 377, n. 6.

(2) Cf. Dessau, 8184 : « Cum mortuus fuerit, inferi eum non recipiant » ; 8190 : « Nec superis conprobetur, nec inferi recipiant, et sit ei terra gravis. »

(3) Palinure, qui n'a pas été inhumé, veut, suivant Virgile (*Én.*, VI, 371), franchir le Styx : « Sedibus ut saltem placidis in morte quiescam ». Cf. *Axiochus*, 11, p. 370 D : Ἄπονα πάντα... ἀσαλεύτῳ ἡσυχίᾳ εὐδιαζόμενος.

(4) CIL, III, 6414 = Bücheler 588 (4e siècle, épitaphe d'un jeune homme de vingt-deux ans) : « Iam securi suo (i. e. genitoris) gaudete munere Manes, / Elysios per campos et dulcia prata vagantes. » Cf. *supra*, p. 356, n. 6. Cette absence de soucis est en particulier celle des convives participant au festin élyséen. On lit ces vers sous une image d'un « banquet funéraire » (Bücheler, 1106 = VI, 25531) : « Ut saltem recubans in morte requiescere posset, / securaque iacens ille quiete frui. »

(5) Cf. Tertullien, *De anima*, 4 : « Ossibus et cineri eius refrigerium comprecaris, et ut bene requiescat apud inferos cupis. »

(6) Cf. *supra*, ch. IV, pp. 271 ; 292 ss ; 313 ss.

(7) Cf. *supra*, pp. 292, 295 et Plutarque, *De sera num. vindicta*, p. 565 F.

à un festin perpétuel, accompagné de musique et de chants. Dans son *Histoire Véritable* (1) Lucien a décrit avec une outrance ironique, les joies des banqueteurs, qui, allongés dans une prairie parfumée, à l'ombre d'arbres touffus, y cueillent au lieu de fruits des coupes de cristal, qui se remplissent de vin, dès qu'on les pose sur la table. Les premiers, les Orphiques avaient transporté dans les Champs Elysées le repas des morts, transformant ainsi une idée préhellénique, et imaginé, comme récompense des âmes pieuses, un festin où les justes, descendus dans l'Hadès, s'abandonnaient, couronnés de fleurs, aux joies d'une ivresse perpétuelle (2). Les anciens Pythagoriciens adoptèrent cette doctrine : seuls parmi les morts les membres de la secte obtenaient, disait-on, par leur piété d'être admis à la table de Pluton (3), contre-partie, dans

(1) Lucien, *Hist. ver.*, II, 14.

(2) Platon, *Republ.*, II, p. 363 C : Μουσαῖος δὲ τούτων νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ υἱὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις · εἰς Ἅιδου γὰρ ἀγαγόντες τῷ λόγῳ καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας. Thomas, *op. cit.* [*supra*, p. 371, n. 1], p. 27 s., a contesté que Platon ait eu en vue les Orphiques ; à tort pensons-nous ; cf. Rohde, *Psyche*, II[7], p. 129, n. 3 (= trad. fr., p. 369, note 2). — Cf. Aristophane, *Grenouilles*, 85 : Μακάρων εὐωχία. Un fragment de l'Alcméonide, poème épique qui n'est pas antérieur à la fin du VIIe siècle, paraît faire allusion à cette croyance orphique (Athénée, XI, p. 460 B) : Νέκυς δὲ χαμαιστρώτου ἐπὶ τείνας / εὐρείης στιβάδος παρέθηκε αὐτοῖσι θάλειαν / δαῖτα ποτήριά τε, στεφάνους δ'ἐπὶ κρασὶν ἔθηκεν·

(3) Diogène Laërce, VIII, 38 = Diels-Kranz, *Vorsokratiker*[5], 58 E, 3 : Un personnage d'une comédie d'Aristophon ἔφη καταβὰς διαφέρειν πάμπολυ τοὺς Πυθαγοριστὰς τῶν νεκρῶν · μόνοισι γὰρ τούτοισιν τὸν Πλούτωνα συσσιτεῖν ἔφη δι' εὐσέβειαν. On se souviendra du mot prêté à Léonidas aux Thermopyles : Τοὺς στρατιώτας παρήγγειλεν ἀριστοποιεῖσθαι ὡς ἐν Ἅιδου δειπνοποιησομένους (Plutarque, *Apopht. Lacon.*, p. 225 D ; *Parall. Gr. et Rom.*, 4, p. 306 D ; Val. Maxime, III, 2, 3). — S'il faut en croire Hérodote (IV, 95), Zalmoxis aurait, à l'exemple des Pythagoriciens, invité les principaux Thraces à des banquets, et leur aurait enseigné que ceux qui y buvaient avec lui ((οἱ συμπόται αὐτοῦ) et même leurs descendants ne mourraient pas, mais iraient dans un lieu où ils auraient en abondance tous les biens. L'assertion, souvent répétée, que Zalmoxis est un disciple de Pythagore a pour origine la similitude qu'offrait la doctrine pythagoricienne de l'immortalité et des banquets qui l'assuraient, avec les croyances et usages des Thraces, qui se sont transmis d'autre part dans les mystères de Bacchus ; cf. Rohde, *Psyché*, trad. fr., p. 286 ss. ; Boyancé, *Culte des Muses chez les philosophes*, 1937, p. 134. — Le terme employé par Hérodote, συμπόται, est probablement celui qui était usité dans le culte, cf. *infra*, p. 378, n. 1 ; comparer les συνέστιοι nommés *supra*, p. 293, n. 2 et les ὁμέστιοι αὐτοτράπεζοι d'Empédocle (*infra*, p. 377, n. 4). — Lucien, *De luctu*, 21, parlant de la momie que les Égyptiens font participer à leurs banquets funéraires, dit τὸν νεκρὸν ξύνδειπνον καὶ ξυμπότην ἐποιήσαντο.

le monde inférieur de celle de Zeus dans l'Olympe. Cette conception de la félicité des élus fut répandue dans tout le monde antique par les mystères de Dionysos (1) : les banquets rituels auxquels les initiés participaient, l'ivresse qui exaltait leur être, étaient pour les convives à la fois une prégustation et une garantie du bonheur que leur réserverait, dans le monde souterrain, ce festin éternel, où une joyeuse ébriété réjouirait leur ombre. L'oubli de tous les soucis, versé par la liqueur divine, était rapproché du Léthé où selon la mythologie buvaient les âmes pour perdre le souvenir de la terre (2). Les fresques d'un hypogée des mystes de Sabazius prouvent, nous le verrons (p. 418), que, sous l'Empire, les sectateurs de ce grossier dieu Thrace restaient attachés à la vieille croyance du symposion dans l'Hadès.

*
* *

Nous l'avons rappelé précédemment (p. 35), dès la période hellénistique, la croyance que les ombres descendaient dans les profondeurs de la terre, pour y être récompensées ou punies, avait perdu tout crédit parmi les esprits cultivés. La doctrine qui triompha à l'époque romaine fut celle que les âmes s'élevaient au ciel pour y vivre éternellement parmi les astres. Que devint, dans cette grande métamorphose des espérances eschatologiques, l'idée du repos des morts ?

Les premiers qui aient propagé en Grèce et en Italie la doctrine de l'immortalité céleste, furent, nous l'avons vu (3), les Pythagoriciens. Pour eux, celui qui avait gravi le rude chemin de la vertu, obtenait après sa mort de se délasser délicieusement de son labeur sur la cime qu'il avait atteinte (4). Ils se souvinrent de la description qu'Homère avait faite de l'Olympe (5) « siège inébranlable des dieux, qui n'est ni battu par les vents, ni inondé par les pluies, ni couvert par la neige, mais que dans un éther sans nuage, illumine une blanche clarté ».

(1) Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 201 ss. et *supra*, ch. IV (Muses), p. 310.

(2) Vin et Léthé rapprochés : Plutarque, *De sera num. vindicta*, p. 566 A ; *Symp.*, VII, 5, 3, p. 705 B ; cf. Jos. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, 1894, p. 373, n. 1.

(3) Cf. *supra*, pp. 116, 183.

(4) Cf. *infra*, p. 423, ss., à propos de l'Y.

(5) *Odyss.* VI, 42 : Οὔλυμπόν δ' ὅθι φασὶ θεῶν ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ / ἔμμεναι · οὔτ' ἀνέμοισι τινάσσεται, οὔτε ποτ' ὄμβρῳ / δεύεται · οὔτε χιὼν ἐπιπίλναται · ἀλλὰ μάλ' αἴθρη / πέπταται ἀνέφελος · λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη.

C'est dans le calme de cette demeure lumineuse que les justes jouiront du repos que leur a gagné leur vertu (1). Les Épicuriens (2), de leur côté, appliquèrent les vers du poète au paisible séjour où rien ne vient altérer la quiétude perpétuelle qui est le privilège des dieux dans les intermondes, et le fondateur du stoïcisme avait déjà enseigné que les âmes pieuses séparées des coupables, habitaient des régions « tranquilles et délectables » (3). On s'accordait à désigner ce séjour des dieux et des élus par l'expression de *sedes quietae*.

Ici intervient la distinction, établie par les philosophes et partout répétée, entre la région sublunaire et les sphères célestes. Au-dessus, le monde des êtres éternels, au-dessous, celui de la génération et de la corruption. Là l'éther inaltérable garde toujours la même sérénité, ici la lutte des éléments provoque des agitations et des transformations incessantes. D'un côté, règne la paix et l'harmonie, de l'autre, la guerre et la discorde. La zone de la lune est la frontière entre les deux parties opposées du monde, et « la limite entre la vie et la mort » (4). Après l'avoir franchie, les âmes s'élèvent dans cette clarté, plus pure que celle de notre terre, où elles reposeront à l'abri des tribulations de la vie d'ici-bas (5). Cette quiétude, dont ils jouissent à l'égal des dieux,

(1) Déjà Pindare, *Néméennes,* I, 70, à propos de l'apothéose d'Heraklès, insiste sur la tranquillité éternelle dont jouira le héros ; cf. *infra,* p. 426, note 2.

(2) Lucrèce, III, 18 ss. : « Apparet divum numen sedesque quietae, / quas neque concutiunt venti, nec nubila nimbis / aspergunt ... neque ulla / res animi pacem delibat tempore in ullo ». Cf. Pseudo-Apulée, *Asclepius,* 33 (p. 73 ; 13 Thomas) : « Heroas, quos inter aeris purissimam partem supra nos et aethera, ubi nec nebulis locus est, nec imbribus, nec ex signorum aliquorum agitatione commotio ». — Cf. *infra,* p. 384, n. 4.

(3) Zénon, fr. 147 von Arnim (= Lactance, *Div. Inst.*, VII, 7, 13) : « Esse inferos Zeno docuit et sedes piorum ab impiis esse discretas et illos quidem quietas ac delectabiles habitare regiones ».

(4) Cf. *supra,* ch. III, p. 194.

(5) Sénèque, *Cons. ad Polyb.*, IX, 7 : « Ne itaque invideris ratri tuo : *quiescit* ; tandem liber, tandem tutus, tandem aeternus est ... 8. Fruitur nunc aperto et libero caelo : ex humili atque depresso in eum emicuit locum, quisquis ille est, qui solutas vinculis animas beato recipit sinu, et nunc libere illuc vagatur, omniaque rerum naturae bona cum summa voluptate perspicit. Non perdidit lucem frater sed puriorem sortitus est. » Cf. *Consol. ad Marciam, infra,* p. 375, n. 5. — Les *Commenta Bernensia Lucani* (p. 47 Usener) parlent du « regnum superius magni dei, plenum *quietis ac luminis,* in quo divinae atque innumerae potestates lucem habitant. » Ces expressions offrent une similitude remarquable avec la conception mazdéenne du Garôtman, où Ahoura-Mazda trône dans la lumière infinie ; cf. *supra,* p. 179 ; p. 367, n. 3. — Cf. CIL, XI, 3963 = Bücheler, 591, cité *infra,* p. 386, n. 3.

apparaît si bien comme leur privilège essentiel, qu'on trouve les uns et les autres désignés par le seul mot de *quieti* (1).

La très ancienne idée du voyage redoutable que les défunts devaient accomplir pour gagner le royaume souterrain de Pluton, fut transportée à la traversée de l'espace qui s'étend entre la terre et la lune ; car c'est cette région de l'univers à laquelle on applique désormais le nom d'Enfers (*inferi*) (2). Or, quand cette âme, s'échappant du corps, est chargée de souillures matérielles, elle est « agitée pendant de longs siècles » avant qu'elle puisse regagner l'éther, d'où elle est issue. Roulée et secouée par les vents, entraînée dans les tourbillons de l'air, inondée par les eaux, brûlée par les feux célestes, elle subit de longues tortures, afin qu'elle soit purifiée des crimes qui pèsent sur elle (3). Lorsqu'elle est débarrassée de toute attache charnelle, elle échappe aux luttes, aux peines et aux passions, qui naissent en elle de son union avec le corps (4). Elle tend alors, dit Sénèque vers le lieu d'où elle est descendue ; une « quiétude éternelle » l'y attend (5), et au lieu

(1) Nemesianus, *Eclog.*, I, 35 ss., s'adresse aux éléments (*omniparens aether, liquores, tellus, vitalis aer*), afin qu'ils envoient ses vers à Mélibée, « si sentire datur post fata quietis », et Virgile, *Aen.*, IV, 380, dit en parlant d'eux : « Ea cura quietos sollicitat » Cf. Forcellini, *Lexicon,* s. v. « Quieti ».

(2) Cf. *supra,* p. 117, n. 4 ; p. 118 ; p. 124.

(3) Cf. *supra,* ch. II, p. 133 ss.

(4) Plutarque dans Stobée, LII (p. 1089, 3 Hense) : Ἀναπαύεσθαι τὸν θνήσκοντα μεγάλης καὶ παρὰ φύσιν ἀνάγκης ἀπαλλαττόμενον. Cf. p. 1097, 17 : L'âme δεῖται ἀναπαύσεως des troubles que lui inflige le corps. — Cf. les *Vers Dorés,* 63 ss. : :'Ἀλλὰ σὺ θάρσει (cf. *supra,* p. 76), ἐπεὶ θεῖον γένος ἐστὶ βροτοῖσιν ...ψυχὴν δὲ πόνων ἀπὸ τῶνδε σαώσεις, où l'expression ἀπὸ τῶνδε exclut une allusion aux peines qui attendent les âmes impures après la mort (A. Delatte, *Études sur la litt. pythag.*, p. 70), mais doit s'appliquer aux maux de *cette terre,* auxquels sont sujettes les âmes dans le cycle des réincarnations. Cf. la formule usitée dans les mystères d'Attis (Firmicus Mat., *De errore prof. rel.*, 22) : Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου, / ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία.

(5) Sénèque, *Consol. ad Marciam,* 24, 5 : « Omne illi (animo) cum hac gravi carne certamen est, ne abstrahatur et sidat ; nititur illo unde demissus est : ibi illum *aeterna quies* manet, ex confusis crassisque pura et liquida visentem. » Cf. *supra,* p. 374, n. 5. — Lorsque Tacite dit d'Agricola (c. 46) : « Si quis piorum Manibus locus, si, ut sapientibus placet, non cum corpore extinguntur magnae animae, *placide quiescas* », il songe manifestement à la doctrine stoïcienne de la divinisation des héros, et de leur séjour paisible parmi les astres. Cf. la polémique de Pline contre la croyance à l'immortalité (*Nat. hist.*, VII, 55, § 190) : « Quae genitis quies unquam, si in sublimi sensus animae manet ? »

d'une confusion épaisse, elle aperçoit une pureté limpide. De même certains Néo-Platoniciens enseignaient que les âmes qui avaient bien vécu, montaient vers les hauteurs célestes et s'y reposaient au milieu des étoiles (1). Lorsque Constantin fit frapper des monnaies commémoratives de ses ancêtres vrais ou supposés, il y inscrivit la légende *Requies optimorum meritorum,* marquant ainsi quelle récompense les mérites exceptionnels de ces princes divinisés leur avaient value au ciel (2). Même en cette vie, l'extase, qui donnait aux philosophes la jouissance anticipée de la béatitude future, est décrite par eux comme un transport où l'âme ravie, atteignant une stabilité absolue, échappe à tout mouvement et demeure dans l'Être suprême (3). La paix dans la lumière céleste, telle est donc la forme la plus haute que prit dans le paganisme le repos des morts.

Dans les cieux comme dans les Enfers, l'idée de ce repos se complète par celle d'un festin, où les convives, commodément étendus, goûtent aux mets vivifiants de l'Olympe. La croyance que certains mortels privilégiés obtenaient d'être admis à la table divine est fort ancienne et se trouve en Orient comme en Grèce. Une inscription de Zendjerli en Syrie, remontant au VIIIe siècle avant notre ère, ordonne de sacrifier pour que l'âme du roi Panamou mange et boive avec le

(1) Cf. Augustin, *Civ. Dei,* XIII, 19 : « Sapientes feruntur ad sidera post mortem... ut in astro sibi congruo quisque *requiescat* » (cf. *supra,* p. 183, n. 1) ; Augustin, *Sermo* 260 (P. L. XXXVIII, 1132, 38) : « Eas animas dixerunt Platonici quae bene vixerunt, cum exierint de corporibus, ire ad superna caelorum, *requiescere* ibi in stellis et luminibus istis conspicuis vel quibuscumque caelestibus abditisque secretis. » Cf. Plutarque, *Amatorius,* 20 (cité *supra,* p. 248, n. 4) : L'âme se repose dans les Champs Elysées situés sur la Lune ou Vénus. — Cf. *infra,* p. 425, s. à propos de l'Y. — Les gnostiques des *Acta Thomae,* qui enseignaient que l'âme devait traverser les sept sphères planétaires avant d'atteindre le huitième ciel, où siégeait la Sagesse, y transportèrent le repos dont jouissaient les élus ; cf. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (Texte und Unters., XIII), 1897, p. 37 : « Ἀνάπαυσις ist der ständige Ausdruck für den Ort der Σοφία und die dort genossene Seligkeit. »

(2) Monnaies commémoratives de Claude-le-Gothique, Constance-Chlore et Maximien-Hercule avec cette légende, frappées en 314 et 324 avant les guerres contre Licinius ; cf. J. Maurice, *Numismatique Constantinienne,* I, 1908, pp. XCIV, CXXVI, 211, 313, 326, 405, 444.

(3) Plotin, VI, 9, 9 (p. 184, 14 Bréhier) : Union avec l'Un : Ἐνταῦθα ἀναπαύεται ψυχὴ κακῶν ἔξω. VI, 9, 11 (p. 187, 12) : Ὥσπερ ἁρπασθεὶς ἢ ἐνθουσιάσας ἡσυχῇ ἐν ἐρήμῳ καταστάσει γεγένηται, ἀτρεμεῖ τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ οὐδάμου ἀποκλίνων οὐδὲ περὶ αὐτὸν στρεφόμενος, ἑστὼς πάντη καὶ οἷον στάσις γενόμενος. Cf. Vacherot, *Hist. de l'école d'Alexandrie,* I, p. 578 s.

dieu Hadad (1). Dans l'Égypte des Ptolémées, un graffite du tombeau de Pétosiris, assure que ce sage « est couché parmi les dieux », c'est-à-dire qu'il festoie avec eux (2). La mythologie grecque racontait comment certains héros, tels Héraklès et Dionysos, emportés au ciel, y étaient devenus les commensaux des Olympiens (3). Mais Empédocle déjà avait parlé d'hommes privilégiés « qui partagent le foyer et la table des autres Immortels et sont exempts des douleurs humaines » (4), et Platon, dans un mythe du *Phèdre,* reprend l'image du banquet qui réunit les dieux au sommet de la voûte céleste ; seules les âmes « appelées immortelles » peuvent gravir les pentes de cette cime ardue (5). L'un et l'autre s'inspirent des doctrines que les Pythagoriciens avaient enseignées à la Grande Grèce et que la secte devait transmettre jusqu'à l'époque impériale (6). A Rome, Horace annonce qu'Auguste, transporté dans les hauteurs éthérées, reposera entre Hercule et Pollux buvant le nectar de ses lèvres vermeilles, comme avant lui l'avait obtenu Romulus (7). Le stoïcien Épictète comparant la

(1) Cf. W. von Baudissin, *Adonis und Esmoun,* 1911, p. 427 ss. ; Lagrange, *Étude sur les religions sémitiques,* 1903, p. 335.

(2) Cf. *supra,* ch. IV, p. 269.

(3) Cf. *supra,* p. 293. Odyssée, XI, 602 (interpolation pythagoricienne ; cf. *supra,* p. 369, n. 5) ; Horace, *Odes,* III, 3, 9 ss. ; IV, 8, 28 ss. — Cf. Carlo Pascal, *La sorte delle grandi anime,* dans *Rivista di filologia,* 1910, p. 426 ss.

(4) Empédocle, fr. 147 (Diels, *Vorsokr.* I [3], p. 278) : 'Αθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι / εὔνιες ἀνδρείων ἀχέων, ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς. — Cf. *supra,* p. 372, n. 3.

(5) Platon, *Phèdre,* p. 247 A-B.

(6) Hans W. Thomas (*op. cit. supra,* p. 371, n. 1) a récemment établi que l'eschatologie d'Empédocle et du *Phèdre,* comme celle de Pindare, dont l'article essentiel est l'admission parmi les dieux d'une élite, qui devient leur égale, se rattache aux croyances des tablettes dites improprement « orphiques » de la Grande Grèce : leur source commune est la doctrine des Pythagoriciens de ce pays. Nos recherches, pensons-nous, apporteront un argument nouveau en faveur de cette conclusion. Car Empédocle et le *Phèdre,* conçoivent la félicité des bienheureux comme une participation au banquet céleste, et la stèle d'Alashéhir (*infra,* p. 422) montre que telle était précisément pour les Pythagoriciens la récompense obtenue par l'homme vertueux, qui avait gravi jusqu'à son sommet le dur chemin de la vertu. — C'est probablement sous l'influence des Mages, avec qui ils sont entrés en contact (Bidez-Cumont, *Mages hellénisés,* I, p. 33 ss.), que les Pythagoriciens ont transporté dans la lumière céleste le banquet, qui avait lieu auparavant chez Pluton (*supra,* p. 372). Le mythe d'Er de la *République,* où l'on voit les justes prendre à droite la route qui monte au ciel, les criminels descendre à gauche vers le Tartare (p. 614 A), est à la fois pythagoricien et mazdéen.

(7) Horace, *Odes,* III, 3, 8 : « Hac arte Pollux et et vagus Hercules / enisus arces

vie à un symposion, recommande de se servir avec discrétion des plats qui y sont offerts, et de ne point les réclamer : celui qui s'impose cette modération se rendra digne de boire un jour avec les dieux, mais, ajoute le philosophe, le sage qui s'abstient même des aliments qu'on lui présente, aura part non seulement à la boisson des dieux, mais encore à leur souveraineté (1). A la fin du paganisme, Julien l'Apostat (2) fait une peinture plaisante du repas des mortels divinisés, lorsqu'il nous montre, dans une de ses satires, les Césars attablés immédiatement sous la lune dans la partie la plus élevée de l'atmosphère, conformément à la doctrine des Stoïciens (p. 193). Ce n'est là, dira-t-on, qu'un jeu d'esprit. Mais à la fin de son panégyrique de Constance, le même Julien annonce que si l'empereur succombe à la Fatalité, les dieux le recevront dans leurs « chœurs et dans leurs festins » (3). Le mythe du *Phèdre* assura la persistance de la tradition d'un repas céleste chez les philosophes néo-platoniciens, mais ceux-ci ne manquaient pas de donner de l'ivresse des âmes qui y participaient, une interprétation symbolique et l'expliquaient comme le ravissement de la raison pénétrée par l'intelligence divine (4).

attigit igneas, / quos inter Augustus recumbens / purpureo bibet ore nectar. » L'idée d'un repas olympien appelle naturellement dans l'esprit du poète celui de la quiétude divine : Cf. *Ibid*. 35 : « Illum (Romulum) ego lucidas / inire sedes, discere nectaris / sucos et adscribi *quietis* / ordinibus patiar deorum ». Cf. *Odes*, IV, 8, 30, et Virgile, *Égl*., IV, 64, avec les commentaires.

(1) Épictète, *Enchir*. 15 : Μέμνησο ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεσθαι · περιφερομένων γέγονέ τι κατά σε · ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε · παρέρχεται · μὴ κάτεχε καὶ ἔσῃ ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης · ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων μὴ λάβῃς, ἀλλ' ὑπερίδῃς, τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔσῃ ἀλλὰ καὶ συνάρχων · οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι ἀξίως θεῖοί τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο. Ad. Bonhöffer, commentant ce passage (*Epictet und die Stoa,* 1890, p. 66), nie qu'Épictète ait cru à la survivance personnelle de l'âme et soutient que le συμπόσιον dont il s'agit, est celui que les dieux nous ont préparé en ce monde et non dans l'autre. Mais les témoignages que nous avons recueillis, prouvent que l'idée du festin des dieux, auquel participent les héros, était traditionnelle, et il est certain que la phrase d'Épictète y fait allusion, bien qu'elle puisse être une simple métaphore. L'emploi du mot συμπότης est caractéristique, cf. *supra,* p. 372, n. 3. Souvenons-nous que le stoïcisme divinisait le sage (*supra,* pp. 256 ; 265, n. 3 ; 271, n. 6).

(3) Julien, *Césars,* p. 307 c ; cf. *supra,* ch. III, p. 193, n. 3.

(3) Julien, *Or*., III (II), 32 (p. 169, 16 Bidez) : Οἱ θεοὶ χορεύτην τε αὐτῶν ἐποιήσαντο καὶ συνέστιον. Pour l'emploi de συνέστιος, cf. l'épigramme *Anth*., *Pal*., VII, 41, reproduite *supra,* p. 293, n. 2 et, avec un sens analogue, συσσιτεῖν (*supra,* p. 372, n. 3), συμπότης (*supra,* n. 1).

(4) Dans son traité *De malorum subsistentia,* qui n'est conservé que dans une mau-

Ainsi, la réception parmi les dieux, qui était d'abord le privilège d'un petit nombre de héros, devint peu à peu le sort commun de toutes les âmes pieuses. Nous avons vu comment les Champs Elysées furent transférés des profondeurs de l'Enfer dans les astres (1), et le banquet des bienheureux fut ainsi transporté au ciel, et se confondit avec celui des Olympiens. On se représentait volontiers les élus, qui goûtaient les joies éternelles, à l'imitation des divinités célestes, resplendissants de clarté (2) : la tête couronnée de rayons ou entourée d'un nimbe lumineux (3), couverts de vêtements d'une blancheur éclatante (4), ils chantaient des hymnes harmonieux, comme dans un symposion grec (5).

*
* *

Les diverses conceptions que nous venons d'analyser : celle du repos dans la tombe, du repos dans les Enfers, du repos dans le ciel, cheminèrent côte à côte durant des siècles et passèrent en partie de l'antiquité au moyen-âge. Elles ne restent pas toujours nettement distinctes. Déjà dans le paganisme, elles s'entrepénètrent davantage à mesure qu'on

vaise traduction latine, Proclus (*Opera*, éd. Cousin, 1864, p. 210) veut prouver que les dieux sont exempts du mal. Il en est de même des âmes vertueuses : « Innocua vita et chorus virtutum utique tales animas ducunt ad superiorem locum ad epulationem et fruitionem (*Phèdre*, 247 b)... ut maneant in diis, repletae ea quae ibi speculatione, et χόρον alimenti sumentes ... (p. 220) Anima omnis cum diis praesidibus ad perfectissimam mentis epulationem ascendens et quae in ipsam respicientia replens eo quod ibi nectare » — Déjà Plotin (VI, 7, 30) parlant de la joie de celui qui possède le bien de l'intelligence, dit qu'en l'absence d'un mot pour la définir, on se sert de métaphores comme « μεθυσθεὶς ἐπὶ τοῦ νέκταρος » καὶ « ἐπὶ δαῖτα καὶ ἑστίασιν » expressions tirées de l'Iliade, V, 426. « C'est un des rares textes où il y ait chez Plotin, souvenir des allégories homériques » (Bréhier, t. VI, 2, p. 103, n. 2). — Sur le sort de Plotin lui-même, cf. l'oracle rendu à Amélius (Porphyre, *V. Plotini*, 22). Il est allé retrouvé Platon et Pythagore (*supra*, p. 315, n. 3) pour se réjouir avec eux dans des festins sans fin : Ὅθι κέαρ ἐν θαλίῃσιν αἰὲν εὐφροσύνῃσιν ἰαίνεται.

(1) Cf. *supra*, p. 184, n. 4.

(2) Bücheler, *Carm. epig.*, 1109 = CIL, VI, 21521 : Vidi sidereo radiantem lumine formam / aethere delabi.

(3) Couronne de rayons ou nimbe lumineux au lieu de la couronne de fleurs des convives infernaux ; cf. Dieterich, *Nekyia*, p. 41.

(4) *Ibid.*, p. 38 (cf. Matth., 17, 2). — Vêtements blancs et couronne des bienheureux : Le Blant, *Mém. Acad. Inscr.*, XXX, 2, 1883, p. 301-305 ; cf. p. 295-297.

(5) Dieterich, p. 36 ; cf. *supra*, ch. iv, p. 271 ; p. 295.

descend le cours du temps. Dans aucun ordre de croyances, la force de la tradition n'est plus grande que dans celles qui entourent la mort ; les populations devenues chrétiennes conservèrent longtemps avec ténacité celles qu'avaient partagées avant elles les païens et les Juifs.

Le peuple ne renonça pas aisément à croire que l'ombre des défunts continuât à végéter d'une vie indécise dans le tombeau ou autour du tombeau, et l'usage persista en bien des pays de lui porter à certains jours de la nourriture pour la sustenter (1). La coutume des banquets funéraires où le vin coulait en abondance pour réjouir le mort, qui était censé y prendre part, survécut longtemps à la fermeture des temples païens (2). L'omission de ces cérémonies traditionnelles eût, pensait-on, fait souffrir ceux à qui on les refusait et troublé leur tranquillité. L'expression « errer comme une âme en peine » traduit encore dans notre langage cette antique croyance. La terreur des revenants ne cessa pas de hanter les imaginations et d'inspirer certains rites accomplis aux funérailles ou près des restes inhumés (3). On continuait à attacher à la sépulture une importance extrême, parce qu'on se figurait que le repos de l'âme était lié de quelque façon à celui du corps (4). Il s'y ajoutait l'appréhension nouvelle que celui dont les ossements ne resteraient point paisiblement déposés dans la tombe, n'aurait point de part à la résurrection (5). La formule *Hic requiescit* s'est transmise de l'épi-

(1) Cf. *Afterlife*, p. 56 ss.

(2) Cf. Klauser, *op. cit.* [*supra*, p. 353, n. 1], p. 132 ss. — Cet usage resta vivace surtout en pays sémitique. Pour l'Afrique, cf. Augustin, *De mor. eccl.*, 34 ; *Confessions*, VI, 2, et *supra*, p. 353, n. 4 ; pour la Syrie, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1918, p. 285 ss.

(3) Nombreux exemples dans Frazer, *Les morts malfaisants* [*supra*, p. 351, n. 2].

(4) La croyance que le repos de l'âme est conditionné par celui du corps dans la tombe est combattue par saint Augustin, *Civ. Dei*, I, 12 ; *De cura gerenda pro mortuis*, 3 (P. L., XL, 593), mais c'était une *opinio utcumque vulgata*. Cf. Delehaye, *Origine du culte des martyrs*, p. 35.

(5) Edmond Le Blant a traité de cette croyance persistante et des adversaires qui la combattirent, dans son mémoire sur *Les martyrs chrétiens et les supplices destructeurs des corps* (Mém. Acad. Inscr., XXVIII, 2e partie), 1875 ; cf. aussi Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule et en Afrique*, 1890, p. 52 s. ; André Parot, *Malédictions et violations*, p. 150 s. — Je citerai seulement quelques textes caractéristiques : Diehl, *Inscript. christ. lat.*, 3458 = Bücheler, *Carm. epig.*, 656 (Rome, fin IIIe siècle) : « Severus fecit mansionem in pace quietam... quo membra dulcia somno (cf. *supra*, p. 363, n. 5) per longum tempus factori et iudici servet ... quod corpus (Severae) pace quietum / hic est sepultum, donec resurgat ab ipso. » Diehl, 3850 : « Adiuro vos, omnes christiani, ... per tremenda die iudicii, ut hunc sepulcrum violari nusquam permittatis, sed

graphie païenne au formulaire chrétien (1), et le repos qu'on souhaite au trépassé est tout d'abord celui du cadavre qui, dans sa dernière demeure, devait attendre en paix le jugement dernier.

Ce sont là, sans doute, des préjugés vulgaires plutôt que des doctrines reconnues par l'orthodoxie : ils ne sont point restés cependant sans quelque influence sur l'enseignement des docteurs. Ainsi saint Ambroise (2) développe cette pensée, probablement d'après quelque philosophe, que la mort est douce parce que le corps source de nos inquiétudes, de nos troubles, de nos vices repose alors à jamais calmé, tandis que l'âme vertueuse s'est élevée vers le ciel. Après les fatigues de l'existence le défunt se repose, comme l'homme le jour du sabbat, et c'est pourquoi, expliquait-on, le septième jour était celui de la commémoration des trépassés (3).

L'idée du repos dans les Enfers n'a point laissé de traces profondes dans la doctrine chrétienne, parce que le monde souterrain est devenu pour elle le cruel séjour des réprouvés. Cependant c'est quelque part dans les entrailles du sol qu'on plaçait le limbe des justes qui avaient vécu avant la rédemption et parfois celui des enfants morts sans baptême. Ils y trouvaient « un lieu de repos et de salut en dehors du royaume des cieux » (4). Et la croyance que pour ne point être con-

conservetur usque ad finem mundi, ut possim sine impedimento in vita redire, cum venerit qui iudicaturus est vivos et mortuos. » Diehl, 3845 : « Male pereat, insepultus iaceat, non resurgat, cum Iuda partem habeat, si quis sepulcrum hunc violaverit. » Cf. 3845 a, 3850, et le Ve Esdras, II, 23.

(1) Cf. Hübner, *Inscr. Hisp. christ.*, p. IX ss. ; Diehl, n°s 3115 à 3133 et l'Index, t. III, p. 584. — Sur l'adoption du formulaire païen par les chrétiens ; cf. Otto Hirschfeld, *Sitzb. Akad. Wiss.*, Berlin, 1895, p. 408, n. 2.

(2) Ambros., *De bono mortis*, 9 (P. L., XIV, 557) : « Quis igitur de bono mortis dubitet, cum id quod inquietum, id quod erubescendum, ... id quod procellosum et ad omnia vitia illecebrosum est, conquiescat et iaceat et quasi fera claudatur cavea sepulcri... id autem quod familiare virtutibus ... Deo subditum est, ad illud sublime evolet. » Comparer l'épitaphe païenne Kaibel, IG, XIV, 2117, citée *supra*, p. 367, n. 6.

(3) Augustin, *Quaest in Heptateuchum*, 172 (P. L., XXXIV, 596) : « Septenarius numerus propter sabati sacramentum praecipue quietis indicium est, unde merito mortuis tanquam requiescentibus exhibetur. » Cf. Ambroise, *Or. de fide resurrectionis*, I (P. L., XVI, 1315) : « Die septimo ad sepulcrum redimus, qui dies symbolum quietis futurae est. » Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1918, p. 278.

(4) Les Pélagiens, que combat saint Augustin et qui furent condamnés par les conciles, prétendaient « non baptizatis parvulis dare quietis et salutis locum praeter regnum caelorum » (Augustin, *De anima et eius origine*, II, 12, 17 [P. L., XLIV, 505] ; cf. *Contra*

traintes de vaguer douloureusement, les ombres devaient obtenir de passer le Styx, s'était si profondément implantée dans les esprits, que la coutume de placer une pièce de monnaie dans la bouche ou dans la main du mort n'a pas entièrement disparu, même de nos jours, bien que se soit souvent obscurcie la signification de cette obole de Charon (1).

La paix dans la lumière céleste, est comme dans le paganisme romain, l'idée dominante chez les chrétiens. Elle était si répandue qu'elle a dû nécessairement pénétrer dans la société des fidèles par les convertis, les néophytes gardant, après le baptême, des croyances qui ne paraissaient pas opposées à leur foi nouvelle. Mais, à côté de cette action individuelle et directe, qui nous échappe, certains écrits juifs ont favorisé leur transmission et ont vulgarisé les formules par lesquelles elles s'exprimaient. Déjà le livre d'Hénoch (2) nous montre le prophète emporté par un tourbillon vers les hauteurs où il aperçoit les « lits de repos des justes » parmi les « saints ». On peut indiquer le plus important des intermédiaires littéraires qui ont fait passer cette espérance du paganisme au judaïsme hellénisé et du judaïsme au christianisme. Dans la période de désolation qui suivit la destruction du Temple, un Juif pieux composa

epist. Pelagiani, I, 22, 40 [*Ibid.*, col. 570]). Les justes de l'ancienne loi « se reposent » dans un enfer supérieur à celui où sont suppliciés les méchants ; cf. Grégoire le Grand, *Moralium,* XII, 9 (P. L., LXXV, 993) : « Esse superiora inferna loca, esse alia inferiora, ut in superioribus iusti *requiescerent* et in inferioribus iniusti ruciarentur. » Sur toute cette question, cf. le *Dictionnaire de théologie catholique,* s. v. « Limbes », col. 763 ss., 770. Le mot *limbus* dans ce sens n'appartient pas à l'antiquité.

(1) Un érudit de Clermont-Ferrand, grand connaisseur du folklore de l'Auvergne, m'a assuré que cette coutume existait encore aux environs de Thiers et qu'il l'avait vu pratiquée dans sa propre famille. On m'en a signalé l'existence aussi dans le sud-ouest de la France. — Cf. Sébillot, *Le folklore de France,* I, p. 419, qui note que dans le Bugey, la pièce de monnaie est placée dans la main « per lo barco » et que dans plusieurs pays de la Gironde, on sait aussi que cette monnaie est destinée à payer le passage de la barque. — Même coutume dans le Berry ; cf. *Rev. ét. anciennes,* 1909, IX, p. 174.

(2) F. Martin, *Le livre d'Hénoch, traduit sur le texte éthiopien,* Paris, 1906, ch. 39 (p. 83) : « Un tourbillon de vent m'arracha de la face de la terre, et me déposa à l'extrémité des cieux. Là, je vis les habitations des saints et les lits de repos des justes ... Mes yeux virent ... leurs lits de repos au milieu des saints. » Les « saints » sont probablement les anges. Cf. l'introd., p. XXV : ce chapitre semble emprunté à une source autre que celle des précédents et des suivants. Il décrit le sort des justes avant la rétribution finale. — Cf. ch. 63 (p. 135) : « Qui nous donnera du repos pour te glorifier ... maintenant nous soupirons après un peu de repos. »

et mit sous le nom vénérable d'Esdras une apocalypse qui, comme en témoignent de multiples traductions, jouit d'une faveur singulière, jusqu'au moment où cette œuvre composite fut rejetée par l'Église comme apocryphe (1). Non sans quelque incohérence, le visionnaire amalgame à des éléments bibliques une foule de réminiscences païennes. Dans un morceau qui s'intitule « le Mystère de la Mort » (2), il promet aux justes la félicité éternelle et se demande quel sera le sort des âmes depuis le moment du trépas jusqu'à la fin du monde. Demeureront-elles en repos ou seront-elles torturées ? Et l'ange qui l'inspire lui répond : quand le souffle vital se sépare du corps pour retourner adorer la gloire du Très-Haut, l'âme qui a violé la loi divine n'entrera pas dans les demeures célestes, mais restera « errante parmi les tourments, toujours souffrante et contristée dans sept chemins » (3). Au contraire, celle qui a marché dans la voie de Dieu, « se reposera dans sept ordres de récompenses (4) ». Le sixième est celui où son visage commencera à res-

(1) Les différentes versions du IVe Esdras ont été publiées avec une application minutieuse par Mgr L. Gry, *Les dires prophétiques d'Esdras*, Paris, 1938, et l'on trouvera dans l'introduction une discussion des nombreuses opinions qui ont été soutenues au sujet de la composition de cette œuvre curieuse.

(2) Ch. VII, 75-100. Selon Mgr Gry, *Introd.*, p. CVII, la date probable de la rédaction de ce morceau serait les environs de l'an 100. Ce savant s'est attaché à démontrer (*Revue biblique*, XLVIII, 1939, p. 337 ss.) que le Pseudo-Philon, *Biblicae antiquitates* et l'Apocalypse syriaque de Baruch, ch. 26-38, étaient des continuations du IVe Esdras se rapportant aux années 102-116 ap. J.-C.

(3) Ch. VII, 79 (je cite la version latine) : « Si quidem esset eorum qui spreverunt et non servaverunt viam Altissimi ... haec inspirationes in habitationes non ingredientur, sed vagantes erunt amodo in cruciamentis, dolentes semper, et tristes per septem vias ». Cf. VII, 93 : « Vident complicationem, in quo vagantur impiorum animae, et quae in eis manet punitio. »

(4) Ch. VII, 91 : « Requiescent per septem ordines » (τάξεις) Il est à noter que le mot *ordines* est rendu en hébreu par un terme qui signifie les « zones supérieures » (Gry, p. 197 note). Il semble bien que le rédacteur se soit souvenu des sept sphères planétaires que, suivant une doctrine très répandue chez les païens et les gnostiques, les âmes devaient traverser pour s'élever jusqu'au Dieu suprême (cf. *supra*, p. 139). Mais l'originalité de l'auteur juif est d'avoir transformé ces « voies » ou zones en une septuple division purement morale. — Ces spéculations se rattachent à celles que développa le mysticisme de l'école chrétienne d'Alexandrie. Pour saint Clément, les âmes demeurent dans le « septénaire du repos » (ἐν ἑβδομάδι ἀναπαύσεως) jusqu'à la fin des temps, avant de monter à la huitième sphère, où les élus obtiennent l'époptie, c'est-à-dire la contemplation « insatiable » de Dieu. Cf. *Strom.*, VI, 14 (p. 794, Potter) ; VI, 16 (p. 810), II, 11 (p. 456) ; IV, 17 (p. 612).

plendir comme le soleil et où, devenue incorruptible, elle ressemblera aux étoiles (1) et le septième, celui où elle obtiendra la vue de Dieu (2). Ces conceptions et même ces expressions sont proprement celles qui appartiennent à l'immortalité sidérable, et partout l'auteur juif oppose, comme l'avaient fait les païens, l'agitation pleine d'angoisse, réservée aux coupables, à la tranquillité bienheureuse qui est la récompense d'une vie pieuse (3).

La description du séjour céleste que saint Ambroise (4) a empruntée à un autre chapitre du Pseudo-Esdras, ressemble singulièrement à celle qu'à l'époque antérieure les Grecs en avaient tracée : « Un lieu où il n'y a aucun nuage, aucun tonnerre, nul éclair, nulle bourrasque des vents, ni ténèbres, ni crépuscule, ni été, ni hiver, qui font varier les saisons, où l'on ne trouve pas de froid, pas de grêle, pas de pluies ». Toutefois, le docteur chrétien, comme le visionnaire juif, ajoute un trait nouveau : il n'y aura plus de soleil, ni de lune, ni d'étoiles, mais seule la clarté de Dieu resplendira.

(1) VII, 97 : « Sextus ordo, quando eis ostendetur quomodo incipiet vultus eorum fulgere sicut sol (cf. Matth., 17, 2), et quomodo incipient stellis adsimilari luminis, sicut incorrupti. »

(2) Les âmes les plus hautes obtiennent de contempler Dieu. C'est une idée platonicienne (cf. *Afterlife*, p. 212 s., Festugière, *Contemplation selon Platon*, 1936, p. 322), comme aussi celle des âmes errantes (*Phédon*, 81 d) ; cf. *supra*, p. 355, n. 1.

(3) VII, 75 : « Conservabimur in requie... aut amodo cruciabimur ». Cf. VII, 95 : « Quartus ordo : intelligentes requiem, quem nunc in promptuariis eorum congregati requiescent cum silentio multo ab angelis conservati. » Cf. Ambroise, *De bono mortis*, c. 10 (P. L., XIV, 560) : « Quarto quia incipiunt intelligere requiem suam ... in habitaculis magna cum tranquillitate requiescunt stipatae praesidiis angelorum. » — Cf. dans une autre vision d'Esdras (VII, 36) : « Et apparebit lacus (locus *mss.*) tormenti et contra illum erit locus requietionis » ; VII, 38 : « Videte contra et in contra : hic iocunditas et requies, et ibi ignis et tormenta. » Pour le sens de « lacus » (rendu par « fosse »), cf. *supra*, p. 157, n. 6, avec les Additions. — La même opposition se retrouve p. ex. dans Origène, *In Numeros homilia*, XXVII, 4 (p. 261 Baehrens) : « Quae sunt istae peregrinationes animae, in quibus cum gemitu et dolore se peregrinare deflet ... cum regressa fuerit ad requiem suam, id est ad patriam suam paradisum ... vel labores explicare vel requiem. »

(4) Ambroise, *De bono mortis*, 12, 53 (P. L., XIV, 154) : « Regni caelestis ubi nullae nubes, nulla tonitrua, nullae coruscationes, nulla ventorum procella, neque tenebrae, neque vesper, neque aestas, neque hiems vices variabunt temporum, non frigus, non grando, non pluviae ; non solis istius usus erit aut lunae neque stellarum globi, sed sola Dei fulgebit claritas. » Cette énumération est empruntée presque textuellement à la description que fait le Pseudo-Esdras, VII, 39 ss. de la fin du monde. — Cf. *supra*, p. 373 ss.

A une époque difficile à déterminer, mais certainement fort ancienne, au livre du Pseudo-Esdras s'est agglutinée une brève apocalypse chrétienne, qui se termine par une vision de la récompense des Élus dans le royaume céleste (1), et des motifs souvent reproduits auparavant y sont repris et combinés (2). Ce petit écrit dut jouir d'une grande considération en Italie, car la liturgie romaine lui a fait cinq ou six emprunts : elle en tira, entre autres, la formule d'une prière qui, introduite dans l'office des morts, se chante encore aujourd'hui dans les services funèbres : « *Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis.* »

(1) On donne maintenant à cet apocryphe le nom de V[e] Esdras. La meilleure édition est celle de Bensly et Rhodes James (*Texts and studies,* III, 2), Cambridge, 1895. On n'est pas d'accord sur la date qu'il convient d'assigner à sa rédaction. On l'a placée en 160 (Volkmar), 201 (v. Gutschmid), 268 (Hilgenfeld). Récemment M. Labourt a voulu la faire descendre jusqu'au v[e] ou même au vi[e] siècle (*Revue biblique,* N. S. VI, 1909, p. 412 ss.) et cette opinion ayant été reprise dans le *Dict. de la Bible* (Suppl., t. II, 1934, p. 1104), il est à craindre qu'on lui accorde un large crédit. M. Labourt se fonde sur l'observation, faite par Edm. Bishop, que l'expression *requies* pour l'état des bienheureux apparaît d'abord dans la liturgie, non pas romaine, mais gotho-gallicane. C'est l'influence de celle-ci qui l'aurait rendue familière à la piété romaine après l'occupation de l'Italie par les Goths, et le V[e] Esdras, où elle figure, aurait compilé son œuvrette après cet événement. Mais toutes ces déductions font abstraction d'un fait essentiel. L'idée du repos dans la lumière céleste est en réalité infiniment plus ancienne. S'il fallait en rechercher l'origine, il faudrait remonter jusqu'au *garôtman* mazdéen (cf. *supra,* p. 179), à l'opposition de la lumière et des ténèbres dans le manichéisme et au judaïsme (cf. p. ex. l'apocalypse d'Élie, éd. Steindorff, dans *Texte und Unters.*, XVII, 3, 1899, c. 2, p. 37). Mais, pour nous en tenir à l'Occident, on trouve, avant le v[e] siècle, cette conception de la vie future aussi bien chez des philosophes (*supra,* p. 374, n. 5 ss. ; p. 376, n. 1) que chez les Pères de l'Église (p. 384, n. 3 ; p. 386, n. 1) ; elle figure à la fois dans l'épigraphie païenne et chrétienne (p. 386, n. 2 ss.). C'est un emprunt, parmi plusieurs autres, faits par le V[e] Esdras à une eschatologie devenue traditionnelle ; cf. *infra,* n. 2.

(2) Banquet céleste des *signati* (*infra,* p. 387, n. 3), la couronne et la palme données aux élus (*infra,* p. 474 ss.), les tuniques mortelles remplacées par une tunique immortelle (*infra,* p. 476), et ainsi de suite.

(3) Esdras II, 34-35 : « Expectate pastorem vestrum, requiem aeternitatis dabit vobis... Parati estote ad praemia regni, quia lux perpetua lucebit vobis per aeternitatem temporis. » — Dans le cimetière fouillé à Aïn-Zara près de Tripoli (Salvatore Aurigemma, *L'area cimiteriale di A. Z.* dans les *Studi del pont. Istit. di Archeol. Crist.*, V, Rome, 1932), les épitaphes recueillies contiennent plusieurs emprunts faits à la liturgie de l'office des morts. La formule « Requiem aeternam det tibi Dominus et lux perpetua luceat tibi » y figure, soit au complet, soit partiellement, *vingt-six* fois. Ce cimetière datant du

L'idée du repos dans la lumière éternelle devait ainsi devenir une de celles qu'exprime le plus fréquemment, à côté des écrivains ecclésiastiques (1), les épitaphes et les rituels (2). Le formulaire de la foi nouvelle continue à se servir du vocabulaire antique avec une curieuse fidélité. La similitude non seulement de la pensée, mais de l'expression, est telle que parfois on a pu croire chrétienne une inscription en réalité païenne (3). La *quies* des morts est toujours *secura,* exempte de soucis (p. 356), aussi bien celle du corps dans la tombe que celle de l'esprit dans le ciel (4). On trouve encore la mention de la lumière céleste combinée avec celle des Champs Elysées (5), que les théologiens du paganisme avaient déjà transportées dans les astres (6). Pareil à ces prés mythologiques, le « paradis », le mot l'indique (7), devait être un jardin verdoyant, planté d'arbres touffus, brillant de l'éclat des fleurs

v^e^-vi^e^ siècle, il s'ensuit que, déjà à cette époque, cette invocation faisait partie en Afrique des prières pour la recommandation de l'âme. Son origine est certainement plus ancienne et il en résulte évidemment que la date assignée par M. Labourt au Ve Esdras, auquel elle est empruntée, est trop basse.

(1) P. ex. St-Basile, *Hexaemeron,* II, 5 (P. G., XXIX, 41) : Εἰ γὰρ οἱ καταδικαζόμενοι πέμπονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, δηλονότι οἱ τὰ τῆς ἀποδοχῆς ἄξια εἰργασμένοι ἐν τῷ ὑπερκοσμίῳ φωτὶ τὴν ἀνάπαυσιν ἔχουσιν. Cf. les Actes de St-Zénon (AA. SS., Juin IV, p. 477 A) : Τοῦ βασιλέως Χριστοῦ ἀνάπαυσιν αὐτῷ ὑπερκόσμιον δωρουμένου.

(2) Épitaphe de l'évêque de Madaure Placentinus (411 ap. J.-C.), *Année épigraphique,* 1916, n° 8 ; Diehl, *Inscr. chr. lat.*, 1579 : « Aeterna luce fruitur » ; 3439 (= Bücheler, 1407) : « Quem inter astra tenet alma quies » ; 3441 : « Caeli sedes habitare quietas ». Cf. Diehl, *Index,* p. 364, s. v. « lux ». Pour les rituels, cf. *infra,* p. 387, n. 4.

(3) CIL, XI, 3963 = Bücheler, 591 ; Diehl, 3443 : « Terrenum corpus, caelestis spiritus in me ; / quo repetente suam sedem nunc vivimus illic / et fruitur superis aeterna in luce Fabatus. » Cette épitaphe a été regardée à tort comme chrétienne par Smetius et d'autres épigraphistes. Cf. Sénèque, *Dial.*, XII, 6, 7 : « Ex illo spiritu caelesti descendit » et *supra,* p. 374, n. 5.

(4) Diehl, 3359 A = Bücheler, 662, de l'année 363 : « Haec aet]erna domus in qua nunc ipsa secura quiescis [corpore, namque tu]us spiritus a carne recedens [est sociatus sanctis. Quaeque Deu]m metuisti semper, quiescis secura. » Cf. 3360 : « Corporis requiem meruit » et *supra,* p. 355, n. 2.

(5) Diehl, 4837 (Carthage) : « Nam vivit haec moriens, aeterna in luce manebit / redempta et magno permanet Aelisio » (*sic*). — 3420 A (Rome) : « Regna caelestia tango / non tristis Erebus, [non p]allida mortis imago / sed requies secura te[net] ludoque choreas / inter felices animas et amoena piorum pr[ata colo...]odiam decorant. Cf. Diehl, *index,* s. v. « Elysium ».

(6) Cf. *supra,* p. 189, n. 1 ; p. 192.

(7) Cf. *supra,* p. 353, note 3.

et embaumé de leurs senteurs, et c'est bien ainsi que se le figurait la foi naïve du peuple des fidèles (1).

De même qu'à l'âge antérieur, la croyance au banquet céleste vient chez les chrétiens, se joindre à celle du repos dans la lumière d'en haut. Le judaïsme de l'époque alexandrine la reçut des païens et la transmit à l'Église (2). L'apocalypse du Ve Esdras la mentionne dans une phrase dont un mot rappelle encore l'initiation aux mystères (3). Les vieilles liturgies transmirent aux générations successives des fidèles l'association de l'idée d'une quiétude dans la lumière céleste à celle d'un *refrigerium*, d'un « rafraîchissement » (4), qui fut celui qui apaise la soif des morts avant de devenir un réconfort des âmes (5). Dans la douce splendeur du

(1) Comme le montrent p. ex. les visions des *Actes* africains de Perpétue et Félicité (ch. 1, 3 ; ch., 4), un des documents les plus évocateurs et les plus vénérables de l'Église primitive. — Cf. Cabrol-Leclercq, *Dict. arch.*, s. v. « Paradis », p. 1583 ss. et pour le transfert du paradis au ciel, *Ibid.*, 1612 s. La liturgie de Sérapion de Thmouis (vers 350 ap. J.-C.), publiée par Wobbermin (*Texte und Unters.*, XVII, 1899, p. 14), prie pour que le mort obtienne le repos ἐν τόποις χλόης, ἐν ταμείοις ἀναπαύσεως.

(2) Pour le festin céleste chrétien dont les archéologues se sont beaucoup occupés, il suffira de renvoyer à Cabrol-Leclercq, *Dict.*, s. v. « Agapes », col. 836 ss. ; Wilpert, *Pitture delle catacombe*, p. 432 ss.

(3) Ve Esdras, II, 38 : « Surgite et state et videte numerum signatorum in convivio Domini ». Je ne crois pas que l'auteur se soit souvenu, comme on l'a cru, des quatre cent quarante mille ἐσφραγισμένοι de l'*Apocalypse* (VII, 3-4), qui ne parle pas d'un repas. Les *signati* sont ceux qui ont reçu la σφραγίς, c'est-à-dire le baptême, et sont ainsi devenus dignes de participer au banquet du Christ. Le mot *signati* est emprunté au langage des mystères, cf. *supra*, p. 284, n. 4, les *signatae mystides* de Bacchus. Sur les sens successivement attribués à ce terme, cf. Dölger, *Antike und Cristentum*, t. III, p. 256 ss. et Lilliebjörn, *Ueber religiöse Signierung*, Diss. Upsal, 1933.

(4) Le memento des morts dans la liturgie romaine et la liturgie gallicane prie pour ceux « qui dormiunt in somno pacis » et demande qu'il leur soit accordé « locum refrigerii, lucis et pacis » Cf. Cabrol, *Dict. arch.*, s. v. « Diptyque », col. 1073, 1078 ; s. v. « Messe », col. 752 et s. v. « Paradis », col. 1582 ; Gillis Wetter, *Altchristl. Liturgien*, II, *Das christliche Opfer*, Göttingen, 1932, p. 33. — [Le pontifical romano-germanique du xe siècle, d'après Michel Andrieu, *Le pontifical romain au moyen-âge*, t. I (dans *Studi e testi*, 86, 1936, p. 278), demande pour le défunt « locum lucidum, locum refrigerii et quietis. » De même un *Ordo sepeliendi clericos romanae fraternitatis*, publié par Andrieu, *ibid.*, t. II (dans *Studi e testi*, 87, 1940, p. 511), prie pour que l'âme soit conduite « ad locum refrigerii et quietis. » — Note communiquée par M. Louis Canet.]

(5) Cf. *Religions orientales*^{4}, p. 94 et p. 246 note 113. — La découverte des graffites de St-Sébastien a donné une impulsion nouvelle aux recherches sur le *refrigerium*. Cf. Schneider, *Refrigerium nach literarischen Quellen und Inschriften*, Fribourg i. B.

jardin des béatitudes une allégresse perpétuelle réjouissait des convives immortels (1). Ainsi, — pour ne point citer d'autres textes plus connus — Aphraate, un auteur syriaque du IVe siècle, nous dépeint la félicité des bienheureux, vêtus de lumière, qui, admis à la table divine, y sont nourris d'aliments inépuisables (2). « On trouve là un air agréable et serein, une clarté brillante y resplendit. Des arbres y sont plantés qui mûrissent perpétuellement, dont jamais les feuilles ne tombent et à l'ombre de leur ramure, respirant un parfum suave, les âmes consommeront de ces fruits sans jamais en éprouver la satiété ». La représentation du festin paradisiaque se retrouve à plusieurs reprises dans les peintures des catacombes (3), et l'on y voit le vin versé par la Paix (*Eirènè*) et la Charité (*Agapè*). Une explication allégorique donnait ainsi une signification spirituelle aux aliments et à la boisson que les élus absorbaient, mais la vieille croyance qui était à l'origine de tout le développement postérieur, celle d'un repas matériel auquel les âmes des défunts prenaient part, ne disparut point de la foi populaire, lorsque celle-ci admit qu'elles montaient au ciel, et aujourd'hui encore elle n'est pas complètement abolie et le folklore en conserve la tradition.

II. — L'EXPRESSION ARTISTIQUE DU REPOS DES MORTS.

Les formes successives qu'a prises aux diverses époques la vieille idée du repos des morts, ont été exprimées dans l'art funéraire par des compositions symboliques, qui nécessairement se sont modifiées au cours des âges.

La manière la plus directe de figurer le sommeil du mort enseveli dans la tombe est de le représenter dormant, allongé sur une couche (4).

1928 ; C. van Leuw dans *Mnemosyne*, III, 1935, p. 125-148 ; Parrot, *Refrigerium* (cité *supra*, p. 342, n. 2 ; Grossi-Gondi, *op. cit.* [*supra*, p. 353, n. 4], etc.

(1) Cf. Cabrol-Leclerq, *Dict.*, s. v. « Paradis », p. 1581 ss.

(2) Aphraate dans *Patrol. Syriaca* I, éd. Graffin, p. 1014-15. — Mêmes expressions dans la liturgie arménienne ; cf. A. S. Maclean et F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 1905, p. 282 : « For there is prepared for you the resting place in the land of the living, the garden and the orchard bright with sheen and fruit, thick with leaves, etc.... »

(3) Cf. Cabrol, *Dict. archéol.*, s. v. « Agapes », p. 837.

(4) L'histoire de ce type a été retracée par Théodore Reinach à propos des sarcophages anthropoïdes de Sidon. Cf. Hamdy-bey et Th. Reinach, *Une nécropole royale à*

Pour trouver l'origine de ce type de « gisant », il a fallu remonter jusqu'à l'ancienne Égypte, où des sarcophages anthropoïdes, sorte de momies de pierre, se terminaient par une tête sculptée en relief. Importés en Phénicie à l'époque saïte, ces tombeaux, taillés dans le basalte, y furent en quelque sorte nationalisés et y devinrent une forme caractéristique de la sculpture funéraire. Un peuple de navigateurs la répandit au loin sur les rivages de la Méditerranée dans les colonies qu'il y avait fondées. Mais à partir du début du v[e] siècle, on voit, dans la série de ces auges mortuaires, le marbre lumineux de Paros se substituer au basalte noir. Les Phéniciens ne s'adressent plus alors à l'Égypte mais aux sculpteurs d'Ionie pour obtenir des copies des modèles saïtes, devenus chez eux traditionnels. Les ateliers grecs exécutaient sur commande pour leurs clients étrangers ce genre de tombeaux, qui, dans le pays même qui les produisait, resta inusité pour l'ensevelissement des défunts. Dès lors l'influence de l'art hellénique intervint pour dégager peu à peu le corps rigide de sa gaîne de pierre et créer des formes plus libres et plus vivantes, même pour ces figures figées dans l'immobilité de la mort. Au v[e] siècle, des sarcophages de ce type hybride, probablement travaillés en Sicile, étaient exportés à la fois à Carthage et en Étrurie. C'est à l'Étrurie, où il devint habituel, que Rome a emprunté l'effigie du « dormant », qui est un des motifs caractéristique de l'art funéraire à l'époque impériale (1).

Ces rapides indications suffiront à montrer que la représentation du corps engourdi dans l'inaction du repos éternel n'est point une création de la Grèce ancienne, et l'archéologie confirme ainsi la conclusion que l'on a tirée du peu de références au sommeil de la mort qu'offrent les

Sidon, 1893, p. 127-178. Le sujet a été repris par Maxime Collignon, *Les statues funéraires dans l'art grec,* Paris, 1911, p. 346 ss. — Macchioro, *Il Simbolismo* [*supra,* p. 15, note], p. 115 (123) faisait dériver le mort dormant du mort banquetant. L'étude archéologique des monuments n'a pas permis de ratifier son jugement.

(1) Sur l'évolution du type du sarc. à *klinè* en Étrurie et à Rome, cf. Altmann, *Architektur und Ornamentik der antiken Sarkophage,* Berlin, 1902, p. 30 ss. — Rodenwaldt (*Gnomon,* I, 1925, p. 125) a remarqué que des sarc. en forme de coffre ont parfois leur couvercle aménagé de façon à recevoir des coussins ou un matelas et doivent s'interpréter comme des couches pour le mort, qui n'y est point figuré. Ce procédé rappellerait l'usage de sculpter dans les tombeaux des sièges vides, que le défunt est censé venir occuper (cf. Th. Klauser, *Die Cathedra im Totenkult,* 1927, p. 65 ss.). Ces coffres de pierre auraient ainsi sinon la forme, du moins la fonction des sarc. à *klinè*, cf. H. von Schönebeck, *Archiv für Religionswiss.*, XXXIV, 1937, p. 70.

écrivains et les épitaphes helléniques de la période classique (1). C'est au contact de l'Orient que la conception qui se représente le défunt comme endormi sur sa couche de pierre, s'est imposée à l'art comme à la littérature ; c'est l'ancien Orient qui l'a léguée à la période romaine.

Même à cette époque, le « gisant », avec les croyances qui s'y rattachaient, n'a pas cessé d'appartenir aux cultes orientaux transportés en Italie. Une preuve frappante en a été fournie récemment encore par la découverte du tombeau d'un archigalle dans le cimetière du port d'Ostie (2), où le culte de Cybèle était puissant (Pl. XLI, 1). Sur une couche, recouverte d'un tapis historié, repose, les jambes croisées, un homme d'un âge avancé. Son bras gauche replié soutient la tête, dont seule la nuque s'appuie sur un traversin. Le visage glabre est un portrait, peut-être celui d'un eunuque, à moins que la flaccidité des chairs ne soit due à la vieillesse du modèle (fig. 78). Cet Oriental porte le costume de son pays : tunique à longues manches, serrées aux poignets, qui monte jusqu'au cou et descend jusqu'au mollet ; ceinture, dont les franges tombent entre les cuisses ; ample pantalon, ajusté aux chevilles et s'enfonçant dans des brodequins ; manteau passant sur les deux épaules et sur lequel repose le dos. La tête était surmontée d'une couronne de métal, aujourd'hui mutilée, et, semble-t-il, d'une haute mitre, qui a presque entièrement disparu. Les doigts de la main gauche sont chargés d'anneaux et le poignet droit est entouré d'un large bracelet (*occabus*), portant l'image de Cybèle assise entre deux autres divinités. Aux pieds de ce dignitaire du clergé phrygien, est posée la ciste mystique, close mais entourée d'un serpent (cf. p. 434). La main gauche tient une branche fourchue de pin, l'arbre toujours vert, consacré à Attis et qui, restant vivace pendant la morte saison, était devenu un emblème d'immortalité (3).



Fig. 78. — Tête d'un archigalle d'Ostie.

(1) Ogle, *Sleep of death*, p. 87 ; cf. *supra*, p. 361.

(2) Calza, *Notizie degli Scavi*, VII, 1931, p. 511 ss., fig. 1 et 2 ; cf. *Historia*, 1932, p. 221 ss., où il est question de la différence entre l'archigalle et le *sacerdos* ; Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, 1941, p. 76, ss.

(3) Je ne sais si la branche de pin portant des fusaïoles (Calza), n'est pas en réalité

Si l'on se rappelle les croyances des Phrygiens sur la vie future, on comprendra mieux la portée de ce symbole. Nous l'avons déjà rappelé (1), ils croyaient que leur dieu dormait pendant l'hiver et se réveillait avec la belle saison. Ils associaient la vie de la divinité aux vicissitudes de la nature. La mort et la résurrection d'Attis, qu'on célébrait à Rome dans les grandes fêtes du printemps, sont un souvenir d'un ancien culte agraire. Comme Attis, le fidèle s'endort pour renaître à une vie nouvelle ; son trépas est un assoupissement transitoire, qui doit être suivi d'un réveil glorieux. La sépulture du prêtre couché répond à cette conception eschatologique.

La survivance du vieux type du gisant en Asie Mineure nous est attestée encore par le somptueux sarcophage de Melfi, trouvé non loin de Venouse sur la voie Appienne (2). Le couvercle a l'aspect d'une riche *klinè*, où, sur un matelas moelleux, enveloppé d'une couverture brodée, repose une jeune femme. Sa tête s'appuie sur un oreiller posé sur un traversin et se tourne vers le spectateur, pour que soient bien reconnaissables les traits du visage. La coiffure ondulée est celle de l'époque des Marc Aurèle (3). Le corps, vêtu d'un chitôn, dont les manches sont coupées au coude, est étendu sur l'himation, qui enveloppe le bas des jambes et est ramené sur la tête. Celle-ci est soutenue par le bras gauche, replié sur l'oreiller, la main ouverte et vide dans la détente du sommeil ; la main droite, placée sur la cuisse, tient par les deux bouts une guirlande de roses, destinée à être nouée en couronne (p. 318). Au chevet du lit, sur le bord qui dépasse le matelas, s'avance un Éros, les ailes ouvertes, tenant de la main droite levée une autre guirlande et traînant derrière lui, de la gauche, une torche abaissée. Aux pieds de la dormeuse, sur le lit, était couché un petit chien, dont il ne reste guère que les pattes avec un fragment de la poitrine. Nous aurons l'occasion de reparler de ces figures accessoires à propos d'autres

une branche de cyprès avec ses strobiles, mais la signification des deux conifères est la même. Cf. *supra*, p. 219, p. 292.

(1) Cf. *supra*, p. 362, n. 4, le témoignage de Plutarque, *De Iside et Osir*. 69.

(2) Delbrück, *Jahrb. arch. Inst.*, 1913, p. 277 ss. ; *Antike Denkmäler*, III, pl. 23-24 ; Weigand, *Jahrbuch. des Inst.*, 1914, p. 73 ss. ; Ch. Morey, *The sarc. of Claudia Antonia* (*Sardis*, t. V), 1914, p. 34, fig. 39 et (pour la tête) p. 9, fig. 8.

(3) Delbrück, p. 294, a rapproché cette coiffure de celles des monnaies de Faustine jeune et de Lucille et en fixe la date entre 165 et 170, probablement vers 169. C'est peut-être vouloir trop préciser. Les ateliers de l'Orient hellénique suivaient-ils exactement la mode de Rome ?

tombes de gisants. Le point qui doit retenir ici notre attention est que le beau marbre de Melfi appartient, M. Morey l'a démontré, à un groupe de sarcophages sortis des ateliers d'Asie Mineure (1), et le type adopté ici perpétue, nous le disions, une antique tradition orientale. Dans les autres tombeaux à *klinè* de cette provenance, les figures, le torse relevé, sont devenues ces « demi-gisants », sur lesquels nous reviendrons dans la suite (p. 415).

Nous avons montré dans la première partie de ce chapitre (p. 363 ss.) comment les Grecs combinèrent l'idée du repos du cadavre dans la tombe avec celle d'une survie de l'âme : au décès, celle-ci abandonnait à jamais sa dépouille charnelle, comme elle quittait, croyait-on, passagèrement le corps plongé dans l'insensibilité du sommeil. On ne sera donc pas surpris de voir cette foi en l'immortalité de l'essence divine qui anime l'être vivant, se manifester même dans les œuvres sculpturales qui représentent le défunt sous l'aspect d'un « gisant. »

Voici une statue, provenant d'un couvercle de sarcophage, conservée aujourd'hui dans la cour du Belvédère au Vatican (2) (Pl. XLI, 2). Une jeune femme dort, dans une pose pleine d'abandon, les yeux clos, la bouche entr'ouverte, la tête rejetée en arrière et appuyée sur une épaule, les boucles dénouées de la chevelure tombant derrière la nuque. Elle est vêtue d'une tunique, qui, dans l'inconscience du sommeil, a glissé sur le biceps droit, où elle est agrafée ; le bas du corps et le bras gauche sont enveloppés dans les plis d'un manteau, qui laisse à nu les pieds croisés, chaussés de sandales. Un gros serpent, très restauré, s'enroule autour du bras (3) : il ne devait pas passer par la main, qui tenait probablement une couronne ou guirlande.

Nous retrouvons ce reptile à côté du mort sur la tombe d'un jeune homme (Pl. XLI, 3), mise au jour sur la voie Laurentine et transportée

(1) Cf. *supra*, p. 84, note 1.

(2) Visconti, *Mus. Pio-Clem.*, III, pl. XLIII ; Clarac, pl. 703, n° 1668 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 396 ; Amelung, *Sculpt. Vatic.*, II, p. 179, n° 73 et pl. 19.

(3) Amelung note parmi les restaurations « Schlange biss auf den Schwanz, der aus einer Falte gewonnen wurde » et dans sa description, il affirme que le serpent est dû à la fantaisie du restaurateur. Mais la comparaison avec le sarc. du Musée des Thermes, où le reptile se retrouve, et avec celui de l'archigalle d'Ostie me paraît rendre certain que l'extrémité de la queue est antique et que la restauration est exacte, au moins en ce sens qu'un serpent se glissait sur le manteau de la dormeuse. — Spon, *Miscell. eruditae antiquitatis*, 1685, p. 306, fig. 5, publie un sarc. romain où deux « demi-gisants » tiendraient chacun un serpent.



Cliché Scavi di Ostia

1 - Archigalle du Port d'Ostie. Couvercle de sarcophage.

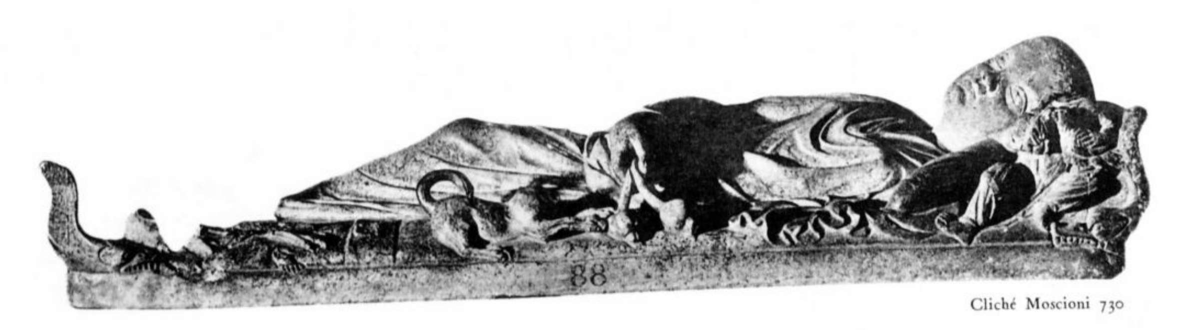


2 - Couvercle de sarcophage. Sommeil d'une morte.
Musée du Vatican.



Cliché Anderson 23653

3 - Couvercle de sarcophage. Sommeil d'un adolescent tenant un œuf.
Musée des Thermes.



Cliché Moscioni 730

4 - Couvercle de sarcophage. Sommeil d'un enfant tenant des pavots.
Musée du Capitole.

au Musée des Thermes (1). Sur une couche, dont le rebord élevé s'évase et qui est couverte d'un épais matelas, le défunt est étendu, la tête appuyée sur un coussin et légèrement tournée vers le spectateur, pour que soit visible le visage, une belle œuvre du début de l'Empire, portrait d'un adolescent, où l'artiste a su exprimer la douceur sereine de celui qui repose exempt de soucis (2). L'attitude est celle que la sculpture a souvent adoptée pour les gisants : les jambes sont croisées et s'enveloppent dans un épais manteau, dont les plis se creusent au-dessus d'elles et se massent au bas de l'abdomen, laissant le corps dénudé, avec un pan rejeté sur l'épaule gauche. Le pied droit est brisé ; le bras droit replié a le biceps entouré d'un bracelet, et la main, qui a disparu, pourrait avoir tenu une couronne (3). Le bras gauche repose mollement sur le matelas et la main, qui porte au petit doigt un anneau, tient entre le pouce et l'index un œuf, vers lequel rampe un reptile, qui s'est glissé sur le lit. Derrière l'adolescent se voient encore les pieds et une partie des jambes et des bras d'une petite figure, probablement celle d'un Éros, qui se penchait vers le dormeur.

La présence d'Amours est habituelle dans ce genre de représentations (4), mais non point l'œuf joint au serpent, et pour le sujet qui nous occupe, cette adjonction est essentielle. Dans un article très documenté M. Martin Nilsson a étudié le rôle de l'œuf dans le culte funéraire des anciens (5). Il a recueilli un grand nombre d'exemples d'œufs naturels ou imités en terre cuite, qui ont été déposés dans les sépultures grecques ou italiques, d'œufs offerts aux morts héroïsés, d'autres morts figurés portant un œuf à leur bouche, d'œufs enfin donnés comme attributs aux dieux infernaux, notamment au Dionysos chthonien. Au cours de cette enquête très poussée, le savant suédois cite un bas-relief du British Museum, qu'on a rapproché de deux autres semblables, conservés au Musée de Naples (6), et qui décorait, a-t-on supposé, un monument

(1) Couvercle de sarc. trouvé sur la *via Laurentina,* derrière l'abbaye des Trois-Fontaines. Publié par Ghislanzoni, *Notizie degli Scavi,* 1912, p. 38 ss., fig. 5 et 6. Cf. Me Strong, *Apotheosis,* pl. XXII et p. 270, note 100.

(2) Cf. *supra,* p. 356.

(3) Pour la couronne, cf. pl. XXV, 2 et p. 297, n. 1 ; p. 318, n. 1 ; *infra,* p. 391 ; p. 400, pl. XLII, 1 ; pl. XLIII, etc.

(4) Cf. *infra,* p. 407 s.

(5) Martin P. Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten* dans *Archiv für Religionsw.*, XI, 1907, p. 530 ss.

(6) Réunis par Gerhard, *Gesammelte Abhandl.*, pl. XXIII. L'exemplaire de Naples

élevé à des combattants tués dans une bataille victorieuse (1). On y voit à gauche un guerrier, au milieu un tronc d'arbre entouré d'un serpent, auquel une Niké, placée à droite, tend un œuf. La Victoire apporterait donc aux héros, figurés par le serpent, un œuf comme offrande funéraire. Les esprits des morts, qui descendent dans les profondeurs de la terre, ont été très anciennement assimilés au serpent, qui s'enfonce et disparaît dans les fentes du sol. Même à une époque tardive, les héros helléniques sont souvent représentés sous la forme d'un reptile (2). D'autre part, l'œuf passait pour être pénétré d'une force vitale mystérieuse, c'est-à-dire précisément de ce dont les morts ont besoin pour sustenter leur existence incertaine. Comme dans la *Nékyia* homérique (3), les ombres de l'Érèbe viennent en foule se repaître du sang chaud des victimes, qui leur rendra une force passagère, de même l'œuf leur communiquait, pensait-on, une vitalité fugitive, qui leur manquait.

Cette explication de M. Nilsson est très séduisante. Je doute cependant que ces antiques croyances helléniques puissent être invoquées

Museo Borbonico, X, 15 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 78, 4-5 ; inscr. CIG 1936 (probablement du IIe siècle av. J.-C.) = *Greek inscr. Brit. Mus.*, IV, 2 (1916), n. 1154 *a* ; cf. Ziebarth, IG., XII, Suppl. (1939), p. 198 ; Louis Robert, *Revue de philologie,* 1929, p. 127. — Matz et Duhn décrivent, sous le n° 3308, un fragment conservé à la villa Pamphili, qui porte l'image d'un homme offrant un œuf à manger à un serpent crêté et barbu, enroulé autour d'un arbre (cf. *infra,* p. 437, n. 6). A ses pieds, se trouve un volumen à demi déroulé. A l'arrière plan, se tient un personnage levant la main droite, les deux premiers doigts levés, les autres repliés. Ce débris n'appartient pas comme le croient Matz et Duhn à un sarcophage. Le geste de la *benedictio Latina,* que fait le second personnage, caractérise les dieux thraces, Sabazius et Héros (*supra,* p. 221, n. 4 et *infra,* p. 442, n. 3), et ce curieux morceau, sans être funéraire, rentre dans la série des monuments décrits par Nilsson.

(1) On préfère reconnaître aujourd'hui dans cette liste un catalogue de personnes ayant reçu des honneurs (proxénie ou droit de cité).

(2) Cf. Hartmann dans *Realenc.*, s. v. « Schlange », col. 515, 4 ss. ; Roscher, *Lexik.*, s. v. « Heros », col. 2466 ss. ; E. Küster, *Die Schlange in der gr. Kunst und Religion* (Vers. und Vorarb. XIII), 1913, p. 72 ss. — Un bas-relief du Louvre nous présente un adorant debout, faisant une libation à un serpent barbu, qui se dresse devant lui, avec la dédicace ἐπιφανεῖ ἥρῳ ; cf. Louis Robert, *Revue de Philologie,* 1939, p. 199 s. et pl. I. — Rhomaios, *Athen. Mitt.*, XXXI, 1914, p. 219 s., a donné une liste des monuments où les héros sont figurés sous la forme d'un serpent et il discute la signification de celui-ci.

(3) *Odyss.*, λ, 38 ss.

pour interpréter un monument du début de l'Empire. Notons, tout d'abord, qu'il n'apparaît point que le serpent veuille gober l'œuf tenu en main par l'adolescent couché ; d'autre part, le reptile se retrouve seul, sans l'œuf, sur deux des pierres tombales que nous avons décrites (1).

Quelle pensée pouvait éveiller pour un Romain la vue du serpent sur un tombeau ? Evidemment celle du *genius*, qu'on avait coutume de représenter sous cette forme dans les maisons, comme le savent tous les visiteurs de Pompéi (2). Mais dès la fin de la République, les théologiens, sous l'influence hellénique avaient singulièrement élargi la notion primitive du *genius*, auparavant conçu comme l'associé inséparable de l'individu, avec lequel il naissait et mourait (3). En l'assimilant au δαίμων des Grecs, ils avaient appris à le regarder comme la partie rationnelle de l'âme humaine, celle qui, après le décès, quittait le cadavre pour s'élever dans l'atmosphère, où elle poursuivait sa vie (4). Une pierre tombale, du Ier siècle de notre ère, est particulièrement instructive à cet égard (5). On y voit un personnage étendu sur un lit, tenant de la main gauche une coupe, de la droite une guirlande, au-dessus de laquelle se lit : *Genio*. Plus bas, l'épitaphe commence par le *Dis Manibus* habituel. Ainsi, pour l'auteur de ce relief funéraire, ce qui participe à l'ivresse éternelle dans l'au delà, c'est le *genius* de l'homme ; aux dieux Mânes appartient le tombeau. La même association ou plutôt distinction du génie et des Mânes se retrouves dans de nombreuses épitaphes (6).

(1) *Supra*, p. 390 ; p. 392, n. 3 ; cf. *infra*, p. 396, n. 3.

(2) Cf. De Marchi, *Culto privato di Roma*, I, p. 77 ; Hartmann, *l. c.*, col. 518 s. Nous avons montré (*Mélanges École française de Rome*, 1932, p. 1-6) qu'à Rome même, les serpents de la *Bona Dea* avaient été assimilés à ces reptiles domestiques. La pierre publiée dans cet article est aujourd'hui à l'*Academia Belgica* de la Valle Giulia.

(3) W. Otto dans *Realenc.*, s. v. « Genius », col. 1156 ss. Birt dans Roscher, *Lexikon*, s. v., col. 1618 s.

(4) Cf. Varron, *Ant. rer. divin*, éd. Aghad (*Fleckh. Jahrb. für Philologie*, Suppl. XXIV), 1898, p. 200 : « Genium esse uniuscuiusque animam rationalem et ideo esse singulos singulorum, talem autem mundi animam deum esse. » Varron dans Aug., *Civ. Dei*, VII, 6 (cité *supra*, p. 115, note 1), probablement d'après Posidonius ; Cf. Arnobe, III, 41 ; Apulée, *De deo Socr.*, 15.

(5) CIL, VI, 15157 : « Figura imberbis in lecto recumbens, scyphum sinistra, dextra sertum sustinens, supra quod scriptum est GENIO. Infra anaglyphum : « D(is) M(anibus). Ti. Claudio Mystic(o) vix(i)t ann(os) XXX... La pierre est au palais Rondanini ; cf. Matz-Duhn, *Bildw. in Rom*, nº 3895.

(6) Un bon nombre a déjà été recueilli par Otto, *l. c.*, col. 1163, 17 ss. La liste pourrait être complétée.

Les théologiens opposent parfois de même à l'*anima,* qui monte au ciel, l'*umbra,* qui descend dans le sein de la terre (1). On voit combien tout ceci s'accorde avec la conception du sommeil de la mort, tel qu'il se peut définir d'après les anciens (2). Le défunt repose dans la tombe, où continue à végéter son ombre, mais son âme, ou du moins la partie la plus élevée de son âme, a quitté le cadavre pour s'élever au ciel. Le serpent, qui rampe à côté de l'adolescent plongé dans la torpeur pourrait donc ici rappeler peut-être la survivance heureuse du *genius* qui l'a abandonné (3). Quant à l'œuf, principe de vie, il semble faire une allusion très générale à la renaissance de celui qui s'est éteint pour participer à une existence nouvelle (4).

Si l'on désirait encore une preuve que les gisants ne sont pas des vivants, délassant paresseusement leurs membres, mais des morts, dormant leur dernier sommeil, elle serait fournie par les pavots que parfois

(1) Nous avons parlé de cette doctrine des théologiens, *Revue de philologie,* XLIV, 1920, p. 237 ss. ; cf. *supra,* p. 124, n. 4.

(2) Cf. *supra,* p. 363 ss.

(3) Cette explication, qui me paraît la plus probable pour les sarc. où le serpent accompagne le gisant, ne s'applique évidemment pas à tous les bas-reliefs où il apparaît. Il figure dans les compositions les plus diverses, dont le sens particulier doit être expliqué pour chacun. Pour le serpent sur les monuments funéraires en général, cf. Macchioro, *Simbolismo,* p. 103 (111) ss. ; Schröder, *Bonner Jahrb.*, CVIII, 1902, p. 47 ss. — Nous avons publié plus haut (pl. VII, 2) un sarc. où l'on voit un serpent enroulé autour d'une torche qui gît à terre. Froehner y a vu avec raison « un symbole à la fois de la vie éteinte et de la vie future » (*supra,* p. 98, n. 1) ; cf. *infra,* p. 410, n. 2. — Serpent comme emblème d'immortalité au pied d'un des Amours du sarc. du Musée des Thermes, *supra,* pl. XXXVIII et p. 339. — Le bas-relief de l'apothéose d'Antonin et de Faustine nous montre, on s'en souviendra, l'empereur et l'impératrice emportés par un génie ailé, qui tient un globe entouré d'un serpent comme symbole de l'éternité (Amelung, *Sculpt. Vatic. Mus.*, I, p. 883, n° 223).

(4) Cf. *supra,* p. 89, n. 2. — Si l'on ne courait le risque de prétendre expliquer *obscurum per obscurius,* on serait tenté de rapprocher l'œuf tenu par le jeune Romain de ceux qui ont été trouvés sur l'idole de bronze, entourée par les spires d'un serpent, qui a été découverte dans le temple syrien du Janicule. Cette idole figure un jeune homme, étroitement engainé comme une momie, et elle était couchée, comme dans un tombeau, dans une cavité ménagée sous l'autel triangulaire du sanctuaire. « Entre les circonvolutions du serpent, sept œufs de poule avaient été déposés sur le corps, rangés en une ligne qui monte des pieds au cou » (Gauckler, *Le sanctuaire syrien du Janicule,* Paris, 1912, p. 209 ss. et pl. XXXIV). Ils pourraient faire allusion à la septuple renaissance de l'âme qui remonte à travers les sphères planétaires ; cf., *supra,* p. 139.

l'artiste leur a mis dans la main. Le pavot, dont les anciens connaissaient les effets soporifiques et savaient extraire l'opium (1), était tout désigné pour servir d'emblème du sommeil. Cette plante narcotique appartient en effet à Hypnos, et caractérise ses images (2). On la met aussi dans la main des Éros dormants (3), ce qui paraîtra significatif, si l'on se rappelle la valeur de ces figures dans la sculpture funéraire (4), et elle est tenue de même par nos gisants. Voici (Pl. XLI, 4) un couvercle de sarcophage du Musée Capitolin (5). Un enfant, vêtu d'une tunique à longues manches et d'un manteau, qui enveloppent son corps entier, est étendu sur un lit, la tête appuyée sur l'oreiller, soutenue par le bras gauche, dans une attitude que nous connaissons déjà. La main gauche tient deux tiges de pavots, dont les capsules s'inclinent vers la couche. Au chevet du lit, une petite figure assise, privée de sa tête, vêtue d'un

(1) Cf. *Realenc.*, s. v. « Mohn », col. 2435 ss.

(2) Cf. le sarc. d'Endymion reproduit planche XXIII, 2. Une tige de pavots est tenue en main par Hypnos sur toute une série de sarcophages représentant ce mythe ; cf. Robert, *Sarkophagr.*, III, 1, n° 50, 58, 65, 72, ss. La célèbre statue de Madrid, que de nombreuses répliques permettent de restituer sûrement, tenait de la main gauche un pavot, de la droite une corne, qui servait à verser le narcotique ; cf. Arndt-Bruckmann, *Denkmäler*, n° 529 ; Winnefeld, *Hypnos*, 1886, p. 8 ; Furtwängler, *Meisterwerke*, p. 648 ; Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 369, 3 ; II, p. 422 ss. Collignon pense avec Kühnert qu'on a pu donner aux reproductions de cette belle œuvre scopasienne une destination funéraire (*Statues funéraires*, p. 341). Cf. *infra*, p. 412, fig. 84. — Tombeau de Claudia Fabulla au Louvre : Clarac, *Musée*, pl. CCXXII, n° 58 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 111 ; Gerhard, *Archäol. Zeitung*, XX, 1862, p. 224 ss. ; Froehner, *Sculpt. du Louvre*, p. 453, n° 495 ; Altmann, *Grabaltäre*, p. 115, n° 110, fig. 92 ; Photogr. Giraudon 2122. CIL, VI, 15420. Une femme est couchée dans l'attitude de l'Ariane du Vatican. Un enfant appuie les bras sur son épaule droite et son genou, et il se penche vers elle. Derrière elle, un Éros ailé tend un bras vers la figure d'un homme assis sur un rocher. A droite, Hypnos s'avance d'un pas léger vers le lit, une tige de pavots à la main. — Le sens de cette composition n'a pas été jusqu'ici suffisamment expliqué. Altmann fait observer qu'elle dérive du type de Mars et Rhéa Silvia, bien connu par les sarcophages.

(3) P. ex. Benndorf et Schöne, *Bildw. Later. Mus.*, n°s 176, 244, 370. Cf. Furtwängler, *Bull. Inst.*, 1877, p. 121 ss. ; *Collection Somzée*, p. 38, fig. 52. D'autres exemples sont cités par Collignon, *op. cit.*, p. 342 ss.

(4) Cf. *infra*, p. 407 ss.

(5) Clarac, Pl. 762 A, n° 1873 C = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 446 ; Collignon, *op. cit.*, p. 373 et fig. 238 ; Stuart Jones, *Museo Capitolino*, p. 142 et pl. 34, n° 13. Phot. Alinari, 6019 ; Moscioni, 730. — Le couvercle est posé sur la cuve, portant le mythe de Prométhée, décrite plus haut, p. 81, mais ne lui appartient pas.

large pantalon, les pieds nus, tenant de la main gauche un coq et de la droite une grappe de raisin, est peut-être celle d'un jeune esclave attaché à la personne du défunt. Deux chiens familiers, dont l'un a disparu, sauf les pattes, étaient couchés sur le lit.

Très proche de ce sarcophage romain, est un cippe de même provenance, celui de Pompeia Margaris, aujourd'hui à Cambridge (1). Sous une guirlande, qui orne le fronton, la morte drapée gît sur sa couche funèbre, une touffe de pavots dans sa main droite abaissée, un gros chien-loup allongé sur ses jambes.

Deux tables de marbre jumelles, transportées dans la villa Aldobrandini (2), portent au-dessus des épitaphes la première une figure féminine, toujours étendue sur un lit, tenant de même un pavot à la main et accompagnée de deux oiseaux et d'un chien, couché près de ses pieds, la seconde l'image d'un homme offrant une libation avec un autre chien près de lui.

Un monument sépulcral plus important, conservé au Musée du Latran (3), mérite de nous arrêter davantage. Ce marbre formait l'encadrement d'une table rectangulaire, aujourd'hui perdue, qui portait probablement l'inscription. Le côté droit de ce cadre de pierre manque. A la partie supérieure, des Amours soutiennent de lourdes guirlandes et à gauche, d'autres Éros assistent à un combat de coqs (4) ; plus bas,

(1) CIL, IV, 24550. Je ne connais ce marbre que par la description qu'en donne Michaelis, *Ancient marbles in Great Britain,* 1882, p. 265, n° 85, et par la lithographie, certainement infidèle, insérée par Disney dans son *Museum Disneianum,* t. I (Londres, 1846), pl. L. La guerre m'a empêché d'en obtenir une photographie. — On en rapprochera la pierre, trouvée celle-ci en Angleterre (CIL, VII, 931), où l'on voit une femme tenant des pavots avec des pommes de pin des deux côtés ; cf. *supra,* p. 219, n. 4.

(2) Kellermann, *Bull. Instit. Arch.*, 1835, p. 157 s. ; CIL, VI, 2330.

(3) Benndorf et Schöne, *Bildw. Lateran. Mus.*, n° 162 et pl. XVI, Photogr. Alinari 6384.

(4) L'un de ces Éros souffle dans une trompette, les autres tiennent les palmes et la couronne, qui seront données au vainqueur, c'est-à-dire, je suppose, au propriétaire du coq le plus vaillant. La scène est une transposition du motif de la victoire athlétique, dont nous nous occuperons dans l'Appendice (*infra,* p. 469 ss. et pl. XLVI). — La représentation d'un combat de coqs est fréquente sur les monuments funéraires ; cf. Altmann, *Grabaltäre,* p. 264 ss. ; Schober, *Grabsteine von Noricum und Pannonien,* p. 85, n° 185, fig. 94 et p. 123, n° 127, fig. 140 ; CIL, VI, 24885. Macchioro, *Simbolismo,* p. 97 [89] s. et 100 [92] s., en a discuté le sens allégorique, sans aboutir à des conclusions très convaincantes. Il paraît certain que la victoire du coq, comme celles de l'athlète de la palestre ou de l'aurige de cirque, a été interprétée, au point de vue eschatologique,

entre deux colonnes que joignent encore une guirlande, dont flottent les larges ténies, un Romain âgé, presque chauve, vêtu de la toge, tient la boîte ronde à encens (*acerra*), dont il va laisser tomber les grains sur un autel allumé à sa droite. Un sculpteur réaliste s'est appliqué à rendre les traits du visage de son modèle jusqu'à reproduire une verrue sur la joue (1). A la partie inférieure de la plaque (fig. 79), le même vieillard, vêtu d'une tunique, le bas du corps enveloppé dans un manteau à franges, est couché dans une excavation rocheuse, qui doit, pensons-nous, figurer l'hypogée rupestre où le corps était en



Fig. 79. — « Gisant » avec des pavots.

réalité déposé (2). Ses yeux sont clos, les paupières se rejoignent, et sous sa main gauche, apparaissent de nouveau les capsules de pavot.

comme un symbole d'immortalité. Ces luttes de gallinacés, se substituant à celles des humains, mériteraient d'être étudiées de plus près. — Dans une des tombes peintes de Marisa, un coq voisine avec Cerbère (*op. cit.*, *infra*, p. 445 [446], n. 2) ; Thiersch annote (p. 38) qu'ils appartiennent tous deux « to the Grecian chthonic cycle of ideas ». On souhaiterait plus de précision. — Cf. l'épigramme de Méléagre, *Anthol.*, VII, 428.

(1) Le sculpteur du buste de G. Helius, cordonnier de son état, a poussé le réalisme jusqu'à indiquer les gros poils d'une verrue près de la commissure des lèvres (Helbig, *Führer,* I², n° 605).

(2) Benndorf a émis des doutes sur le caractère funéraire de cette représentation et s'est demandé s'il ne pourrait pas s'agir d'une scène d'incubation. Mais il ne paraît pas douteux que ces reliefs aient décoré une tombe : c'est ce qu'indiquent non seulement le combat de coqs et la présence des Éros portant des guirlandes, mais la ressemblance même du « dormant » avec les autres monuments que nous citons. Il reste à expliquer pourquoi ce dormant est vêtu d'une curieuse tunique frangée, comme celle d'Isis.

La piété de ce sacrificateur dévôt lui a valu un sommeil profond et paisible, comme celui que procure le suc du sommifère.

Si la valeur symbolique du pavot, qui provoque le sommeil, est évidente, on peut hésiter sur celle qu'il faut attribuer au chien, qui lui est adjoint dans trois des morceaux de sculpture que nous venons d'énumérer. Il se retrouve ailleurs encore auprès des « dormants. »

Voici d'abord (Pl. XLII, 1) un couvercle de sarcophage du Musée de Latran (1). Un jeune garçon est étendu, dans l'attitude habituelle, une main, tenant la couronne, sur le bord de la couche. Les longs plis d'un double vêtement l'enveloppent presque tout entier comme dans un linceul. A ses pieds, est posée une corbeille renversée, d'où s'échappent des fleurs et des fruits (2). Contre le rebord vertical du lit, à l'extrémité gauche, on distingue les restes d'un Éros appuyé sur le genou droit, où un chien, aujourd'hui mutilé, posait, semble-t-il, ses pattes antérieures.

Considérons ensuite (Pl. XLII, 2) l'image d'Ulpia Epigonè, trouvée dans la sépulture des Volusii (3). Comme cette œuvre n'était pas une statue sculptée sur la *klinè* d'un sarcophage, mais un bas-relief destiné à être encastré dans la paroi d'un tombeau, l'artiste a dû montrer la morte couchée sur le côté, et l'a fait assez maladroitement. Le torse adipeux se présente nu aux regards ; les biceps et les poignets sont entourés de bracelets, le cou d'un collier, un doigt d'une bague : nous sommes en présence d'une personne à tous égards opulente, qui vivait, comme l'indique sa coiffure formant un bourrelet d'alvéoles d'abeilles,

(1) Benndorf et Schöne, *Bildw. Later. Mus.*, n° 501 ; cf. Collignon, *Statues fun.*, p. 372, fig. 257. Photog. Moscioni 3132. — Les auteurs du catalogue du Latran ont pensé que cette figure couchée était celle d'une fillette ; cependant la coiffure et l'absence de bijoux conviennent mieux à un garçon qu'à une fille. Ils ont aussi cru reconnaître une « panthère » (avec un point d'interrogation), dans l'animal mutilé, mais ce serait une panthère naine. Collignon a vu qu'il s'agissait du groupe d'un Éros jouant avec un chien ; cf. *infra*, p. 404.

(2) Motif fréquemment reproduit. Macchioro, *Simbolismo*, p. 94 [80] l'interprète comme un emblème de violence, en particulier de l'emportement dionysiaque, mais il ne m'a pas convaincu. On songe plutôt ici au symbole d'une vie brusquement interrompue dans sa fleur.

(3) Au Musée du Latran : Benndorf et Schoene, *Bildwerke Lat. Mus.*, p. 314, n° 448 ; Altmann, *Grabaltäre*, p. 58, n° 16, fig. 50 ; CIL, VI, 7394. Les mots *Dis Manibus permissu L. N.* sont un reste d'une inscr. antérieure, dont le milieu a été effacé pour faire place au nom d'Ulpia Epigonè. — Photogr. Alinari 29942 ; Moscioni 4024.



Cliché Moscioni 3132

1 - Couvercle de sarcophage. Enfant endormi tenant une couronne.
Musée du Latran.



Cliché Moscioni 4024

2 - Bas-relief funéraire. Tombeau d'Ulpia Epigoné.



Cliché Alinari 27005

3 - Couvercle de sarcophage. Tombeau d'une matrone romaine.
Musée du Vatican.

à l'époque des Flaviens. Le bas du corps est drapé dans une fine étoffe, que la main maintient pudiquement au bas de l'abdomen et qui, passant derrière le dos et les épaules, est ramenée sur la tête. Les pieds sont gauchement croisés et l'un deux est posé sur une corbeille, panier à ouvrage ou ciste mystique. Sous l'aisselle gauche, blotti dans les plis du manteau, un petit spitz tend son museau et ses pattes antérieures.

Ce type de portrait sépulcral a dû être fort en vogue dans les ateliers du temps des Flaviens. Le modèle plastique en ronde bosse que l'auteur du monument d'Epigonè a transformé tant bien que mal en bas-relief, nous est conservé par une statue (fig. 80), décorant autrefois un couvercle

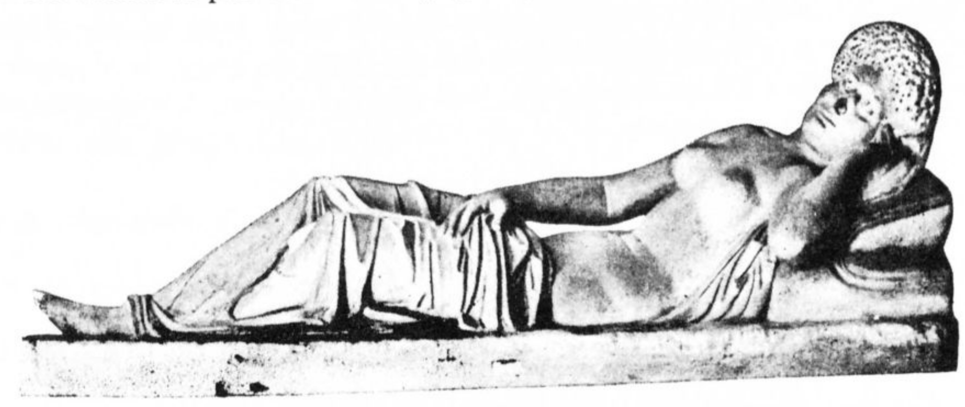


Fig. 80. — Couvercle de sarcophage. Musée du Vatican.

de sarcophage et aujourd'hui dans la cour du Belvédère au Vatican (1). L'attitude, la disposition du vêtement, la coiffure frisée, qui est celle de Julie, fille de Titus, et jusqu'à l'anneau passé au petit doigt, s'y retrouvent exactement. Le chien seul fait défaut, mais sans doute était-il couché sur le lit, dont toute la partie antérieure est restaurée. On a depuis longtemps remarqué que le type de cette figure funéraire est une adaptation de celui d'une nymphe endormie, créé par la sculpture hellénistique et souvent reproduit. Si elle n'était superflue, nous pourrions signaler une preuve manifeste de cette filiation sur un autel sépulcral, celui de Terpollia Procilla, qui se trouvait à Landsdowne-House (2). L'artiste n'y a pas supprimé l'urne déversant son eau et

(1) Clarac, pl. 762, n° 1875 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 445 ; Amelung, *Sculpt. Vatic. Mus.*, II, p. 147, n° 58 et pl. 16. Collignon, *Statues funéraires*, p. 377, fig. 241. Photogr. Alinari 27004.

(2) Michaelis, *Marbles in Great Brit.*, p. 462, n° 79 ; CIL, VI, 27267. « Terpolliae Procillae ... vixit annis XIIII ». Ce monument est décrit sommairement, mais non reproduit,

qui devait caractériser la nymphe (1). Mais même si l'on faisait abstraction de l'épitaphe, l'Éros, volant avec une guirlande à côté de la dormeuse, ne permettrait pas de douter de la destination funéraire de ce marbre. On pourrait supposer que son auteur a copié sans discernement son modèle et maintenu un emblème aquatique, devenu sans objet. Mais la réalité paraît être bien différente. Le grand nombre de répliques de la « Nymphe endormie » qui nous sont parvenues (2) s'explique aisément si ce type, créé pour l'ornement d'une fontaine, a reçu un emploi plus large et si, comme le marbre de Landsdowne-House, d'autres encore ont pris place sur les sépultures. Νύμφη en grec désigne une jeune fille ou une jeune femme aussi bien qu'une divinité des eaux, et si une d'elles était ravie à la fleur de l'âge, la douleur de ses parents aimait à se figurer que ces déités l'avaient transportée dans leurs demeures profondes, afin que, devenue leur égale, elle vécût à jamais de leur vie (3).

Le chien associé par la sculpture aux figures de « dormants », qui

dans le catalogue de la vente de la collection Landsdowne (5 mars 1930), p. 27, n° 37, d'après une indication qu'a bien voulu me communiquer M. Pierre Wuilleumier.

(1) « The hand rests on an urn with water flowing out of it. By it flies an Eros with wreath » (Michaelis).

(2) Une série de ces répliques sont énumérées par Benndorf-Schöne, *Bildw. Lateran. Mus.*, n° 367 a, et par Amelung, *Sculpt. Vatic. Mus.*, II, p. 82, n° 30. Cf. Clarac, pl. 348, 749 c, 750, 752, 754, 760 ; Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 436 ss. ; II, p. 405 ss. ; III, p. 122. Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, I, 506 ; II, 933, 1321 ; III, 2486 ; IV, 2866 ; VI, 5135 ; Collignon, *Statues funéraires*, p. 276.

(3) Une croyance populaire de la Grèce, qui se retrouve chez les Celtes pour les fées (Sébillot, *Folklore de France*, I, p. 439 ss. ; II, p. 344 ; Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons*, 2e édit., 1902, Introd., p. XXII), chez les Germains pour les *loreleien* et les ondines, voulait que les nymphes des eaux et des bois s'éprissent des beaux jeunes gens et les emportassent dans leurs retraites, où ils jouissaient avec elles d'une vie immortelle (Callimaque, *Epigr.*, 24 ; cf. Rohde, *Psyché*, trad. fr., p. 570, n. 3). La Fable racontait qu'Hylas avait été ainsi ravi et la sculpture funéraire s'est plu à figurer ce mythe, en particulier sur les tombeaux d'enfants (Robert, III, 1, p. 163 ss., pl. XLIII, n° 139 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 167, 298, 483. Cf. Roscher, *Lexik.* s. v. « Hylas » col. 238 ss. Pour le monument d'Igel, cf. Dragendorf et Krüger [*supra*, p. 174, n. 2], p. 97 ; Espérandieu, VI, 5268). — A Rome, Ulpius Firmus, décédé à neuf ans, *anima bona superis reddita* a été *raptus a Nymphis* (CIL, VI, 29195 = Dessau, 8482). La *defixio* d'une tablette de plomb d'Arezzo souhaite que les nymphes d'une source thermale fassent périr un ennemi dans l'année (Audollent, *Defix. tabellae*, n° 129 ; CIL, XI, 1823 ; Dessau, 8748). Mais ce sont surtout les fillettes mortes prématurément qu'on aimait à se figurer soustraites à la mort, allant vivre à jamais en compagnie des nym-

en font leur ami inséparable même pendant leur sommeil, se retrouve fréquemment aussi à côté des « demi-gisants », qui s'accoudent sur la *klinè* sépulcrale. Ainsi, dans le groupe des sarcophages de style asiatique, ce compagnon aimé se voit souvent au pied du lit qui porte les effigies des défunts (1). Apparaît-il dans ces œuvres de l'époque impériale comme ces petits maltais qui, sur les stèles attiques, jouent encore avec leur maîtresse, scène familière empruntée, comme beaucoup d'autres, à la vie quotidienne par les sculpteurs des bas-reliefs funéraires d'Athènes ? Ou encore les chiens de nos tombes romaines doivent-ils être rapprochés de ces lévriers couchés, comme un emblème de fidélité, aux pieds des nobles « gisantes » du XIII[e] siècle ? Ou bien, au contraire, si les représentations des morts qui s'abandonnent au sommeil, doivent éveiller l'idée de leur départ pour un autre monde, faut-il croire que les chiens y pénètreront avec les hommes ?

Telle est, en effet, la véritable interprétation de leur présence sur la couche funèbre ; l'examen d'autres monuments ne laisse subsister aucun doute à cet égard. Car d'abord, on trouve parfois le chien près du con-

phes, qui les avaient enlevées. Les épitaphes métriques montrent combien cette idée était restée vivace à Rome : IG, XIV, 2067 = Kaibel, *Epigr.*, 571 : Νύμφαι κρηναῖαί με συνήρπασαν ἐκ βιότοιο | καὶ τάχα που τιμῆς εἵνεκα τοῦτ' ἔπαθον, | νηπίη, οὐδὲ δυοῖν ἐτέοιν τέλος ἐξανύσασα. IG, XIV, 2040 = Kaibel, *Epigr.*, 570 (d'une enfant de cinq ans) : Τοῖς πάρος οὖν μύθοις πιστεύσατε, παῖδα γὰρ ἐσθλὴν | ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναΐδες, οὐ θάνατος. Cf. Bücheler, *Carm. epig.*, 1233 (*supra*, p. 284, n. 4) : « Sive canistriferae poscunt sibi Naides. » Plus significatives encore sont des épigrammes, découvertes récemment à Hermoupolis, gravées en l'honneur d'Isidora, morte noyée dans le Nil et divinisée. Les nymphes qui l'ont emportée, lui ont construit le temple où elle repose. Elle est devenue nymphe elle-même, et on lui rendra un culte qui variera selon les saisons (cf. Hondius, *Suppl. ep. Gr.*, VIII, 473-474, où l'on trouvera la bibliographie antérieure) : Ὄντως αἱ Νύμφαι σοι ἐτεκτήναντ', Ἰσιδώρα, | Νύμφαι, τῶν ὑδάτων θυγατέρες, θάλαμον... Λοιβαῖς εὐφημεῖτε καὶ εὐχωλαῖς Ἰσιδώραν, ἣ νύμφη Νυμφῶν ἁρπαγίμη γέγονεν · | Χαῖρε, τέκος, νύμφη ὄνομ' ἐστί σοι, | ἰδέ τε Ὧραι | σπένδουσιν προχοαῖς ταῖς ἰδίαις κατ' ἔτος. Il n'est pas surprenant qu'une croyance aussi répandue ait laissé sa trace dans la sculpture funéraire. Des rapts semblables sont encore attribués en Grèce aux Néréides ; cf. Cook, *Zeus*, III, 1939, p. 163 s. — Cf. Pétrone, 63 : « Puerum strigae involaverant. »

(1) Ces sarcophages ont été étudiés par Charles Morey (cf. *supra*, p. 84, n. 1). On trouve le chien couché aux pieds des personnages représentés sur le sarc. de Claudia Sabina, à Sardes (p. 7, fig. 3) ; sur les sarc. de Sidamara (p. 41 ; cf. Reinach, *Monuments Piot*, X, p. 91, fig. 1-2, et *supra*, p. 90, n. 1), de Torre Nova (p. 54, fig. 97 ; cf. Rizzo, *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 416 et fig. 4), de Melfi, p. 34, fig. 39 ; cf. *supra*, 391). Voir aussi *supra*, pl. XL, 1 et p. 340 et *infra*, p. 497, fig. 105.

vive festoyant au banquet funéraire (1), qui se célèbre dans les Enfers ou dans les hauteurs célestes (2). Un sarcophage d'Ostie, qui figure les divertissements des enfants dans le paradis dionysiaque, fait, sur trois de ses côtés, assister un chien à leurs joyeux ébats (3). Un couvercle du Musée du Latran, que nous avons cité plus haut (p. 400), nous offre l'image d'un jeune homme, allongé sur la *klinè,* tout enveloppé d'une longue tunique ; de la main droite, il tient la couronne d'immortalité, et à ses pieds se voient les restes d'un Amour jouant avec un petit chien (4). Mais puisque les Éros dans la sculpture sépulcrale représentent des « héros », des âmes bienheureuses (5), l'animal que lutine cet enfant ailé, n'appartient pas plus que lui à notre terre. L'idée qu'ont voulu exprimer les marbriers, lorsqu'ils font figurer un chien à côté du mort endormi est celle que nous avons déjà souvent rencontrée : le défunt héroïsé retrouvera dans une autre existence tout ce qu'il a aimé pendant son passage ici-bas. Le jouvenceau qui a fait d'un chien le compagnon de ses jeux, la jeune femme qui s'y est attachée, ne seront pas séparés de leur favori dans le royaume des ombres (6).

A la piété d'esprits modernes, une pareille croyance pourra sembler choquante, voire sacrilège. Mais elle paraissait raisonnable aux Pythagoriciens, qui admettaient la métempsychose. Pour eux, les âmes des bêtes ne différaient point par leur nature de celles des humains (7). Perverses, elles passaient dans les corps d'animaux féroces, justes, dans ceux d'animaux doux et apprivoisés (8). Lequel de ceux-ci méritait mieux de recevoir les secondes que le compagnon le plus fidèle et le plus affectueux

(1) P. ex. CIL, VI, 15554 : « Vir in triclinio, canis sub triclinio » ; 23047 : « Puella in triclinio cani assurgenti dextera blandiens ». Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 265, 2 (le chien joue avec un enfant au pied du lit). — Cf. *infra,* p. 452 et pl. XXII bis.

(2) Épitaphe de la villa Aldobrandini, cf. *supra,* p. 398, n. 2.

(3) Cf. *infra,* Appendice, I (Triomphe sur la mort), p. 471.

(4) Benndorf-Schoene, *Lateran Mus.*, n° 501 ; Collignon, *Statues funéraires,* p. 372, I°. Notre planche XLII, 1.

(5) Ἔρως = ἥρως, cf. *supra,* p. 347.

(6) Je ne sais si la même explication peut s'appliquer aux chiens qui apparaissent dans les représentations grecques du « banquet funéraire ». Sa présence laissait Rohde perplexe (*Psyché,* tr. fr., p. 198, note 5). Depuis, Rhomaios en a tenté une explication [*l. c. infra,* p. 419, n. 1], qui ne me semble pas très convaincante.

(7) Cf. Proclus, *In Tim.*, III, p. 294, 22 Diehl.

(8) Platon, *Rép.*, 620 d ; cf. *Phédon,* p. 82 A-B. Cf. la doctrine de Plotin dans Zeller, *Philos. Gr.*, V^4, p. 646, et notre *Afterlife,* p. 180.

de l'homme ? (1). Mais, dans l'intervalle, entre deux générations que devenaient ces âmes canines ? La doctrine constante de l'École est que l'εἴδωλον, le simulacre qui se détache du cadavre, en conserve la forme, soit humaine, soit animale (p. 114). Ainsi, les âmes de chiens deviendront des ombres de chiens. L'épitaphe d'un barbet de Malte conservée dans l'*Anthologie* se termine par le vers : « Maintenant sa voix se fait entendre sur les routes silencieuses de la nuit », c'est-à-dire sur la voie qui conduit dans l'Hadès (2). Plutarque dans un de ses mythes signale, montant de l'abîme infernal, les hurlements et les gémissements d'une multitude d'animaux, qui souffrent de leur condition misérable (3). On voit persister sporadiquement jusqu'à l'époque historique la coutume d'enterrer avec le mort ses chiens aussi bien que ses chevaux, évidemment avec l'idée qu'ils sont nécessaires à leur maître dans le monde où il se rend (4). Cet usage traditionnel n'avait pas entièrement disparu même de la Rome impériale. Le jeune fils de l'orateur Régulus s'était vu offrir des poneys de trait et de selle, des rossignols, des perroquets, des merles avec de grands et de petits chiens. Le père fit immoler toute cette ménagerie autour du bûcher de cet enfant gâté, dont elle devait, dans sa pensée, distraire l'ombre dans les Enfers (5). La croyance à la vie future des chiens, qui remontait à l'antiquité la plus reculée, semblait assurée d'une justification doctrinale, depuis que les Pythagoriciens avaient enseigné la métempsychose. Sans doute les cœurs sensibles ont-ils trouvé dans cette foi une consolation à la perte d'un petit être

(1) Telle était la croyance de Pythágore ; cf. Xénophane, fr. 7, Diels ; *Eitrem, Realenc.*, XI, 274.

(2) *Anthol. Pal.*, VII, 211 : Νῦν δὲ τὸ κείνου | φθέγμα σιωπηραὶ νυκτὸς ἔχουσιν ὁδοί. Autres épitaphes de chiens : Kaibel, *Epigr.*, 329, 626, 627 ; CIL, VI, 29895 ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Venatio », p. 688, n. 3.

(3) Plutarque, *De genio Socratis,* 22, p. 590 F : Ὅθεν ἀκούεσθαι μυρίας μὲν ὠρυγὰς καὶ στεναγμοὺς ζῴων ; cf. *supra,* p. 56, n. 1. — La croyance que les fantômes apparaissent sous la forme d'animaux monstrueux n'est pas seulement grecque (Proclus, *In Remp.*, I, p. 114, 19 Kroll : Εἰς ἀλλοκότων ζῴων μορφάς) et romaine (Nonius Marcellus, s. v. « Lemures », I, p. 197 Lindsay : Larvae nocturnae, terrificationes imaginum [= εἰδώλων] et bestiarum »), elle est universelle. Cf. Roscher, *s. v.* « Inferi », col. 248 s.

(4) Cf. Saglio-Pottier, *l. c.*, note 1. Des crânes de chiens sacrifiés ont été retrouvés près du squelette du roi dans un sarcophage de la nécropole de Sidon ; cf. Hamdy-bey et Th. Reinach, *op. cit.* [*supra,* p. 388, n. 4], p. 27. — Cf. *infra,* p. 439, n. 3, n. 6 et Add.

(5) Pline, *Epist.*, IV, 2, 23. Cf. Lucien, *De luctu,* 14 : Πόσοι καὶ ἵππους καὶ παλλακίδας, οἱ δὲ καὶ οἰνοχόους ἐπικατέσφαξαν καὶ ἐσθῆτα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον συγκατέφλεξαν ἢ συγκατώρυξαν ὡς χρησομένοις ἐκεῖ καὶ ἀπολαύσουσιν αὐτῶν κάτω.

qui leur était cher, et peut-être n'est-elle pas aussi étrangère à la mentalité moderne qu'on pourrait le supposer (1).

On aura noté que parmi les gisants que nous venons de passer en revue, deux seulement ont les paupières baissées (2). On songe à la légende d'Hypnos, qui s'étant épris d'Endymion l'avait fait dormir les yeux ouverts, afin de pouvoir continuer à admirer leur beauté : cette fable était si populaire, qu'elle avait donné naissance à un proverbe (3). Le mythe d'Endymion ayant pris une valeur allégorique (4), il est possible qu'on ait attaché un sens mystique à l'acte d'Hypnos. Mais le détail que nous observons paraît plutôt dû à cette répugnance qu'éprouve l'idéalisme grec à représenter sous son aspect lugubre le corps mort. Le réalisme des Étrusques a souvent clos les paupières des défunts qui reposent à jamais couchés sur leur sarcophage (5). Si les gisants du moyen-âge n'ont pas les yeux fermés et semblent regarder le ciel, la sculpture les représente allongés sur leur lit mortuaire, les mains pieusement jointes sur la poitrine, et souvent leurs membres ont la rigidité du cadavre. Au contraire, l'artiste hellénique a saisi ses modèles dans toutes les attitudes que pouvait leur prêter le sommeil (6). Leur pose, pleine de souplesse et d'abandon, n'est pas celle d'un organisme aux muscles durcis, réduit à la paralysie, raidi dans son linceul. La mobilité qu'elle suggère, éveille l'idée, non de la cessation de la vie, mais de sa continuation et pour accentuer cet aspect

(1) Le cimetière des chiens qui occupe une île de la Seine à Clichy, abonde en épitaphes assurant que ces compagnons bien-aimés vivront toujours dans le souvenir de ceux qui les ont perdus et en restent inconsolables. Mais on y voit aussi exprimée l'idée que ces morts reviennent dans la maison qu'ils ont habitée : « Ta petite âme obscure / près de nous sans effort / va vient dans la demeure / et quand elle m'effleure / j'ai le cœur plein d'alarmes. » Et celui qui a inscrit sur une dalle minuscule le verset de Job (12, 10) : « Dans la main du Seigneur est l'âme de toute chose qui vit », ne devait pas être éloigné de croire que les vertus de l'espèce canine pouvaient lui ouvrir l'entrée du Paradis.

(2) Cf. *supra,* p. 392 et p. 399 et aussi *infra,* p. 414.

(3) Ἐνδυμίωνος ὕπνον καθεύδεις. Suidas, s. v., etc. Cf. Roscher, *Lexik.*, s. v. « Hypnos », col. 2828, 20.

(4) Cf. *supra,* p. 246 ss.

(5) Altmann, *op. cit.* [*supra,* p. 389, n. 1], p. 39. — Sur cette opposition de l'art étrusque et de l'art grec, cf. les observations pertinentes de Me Strong, *Roman Sculpture,* 1907, p. 32.

(6) Cf. Collignon, *op. cit.*, p. 377.

d'êtres encore animés, leur vue n'est pas obscurcie, et seuls les pavots qu'ils tiennent ou d'autres symboles rappellent que cette vie dont ils jouissent, est celle qu'on garde dans le sommeil dont on ne se réveille plus.

Nous avons noté (p. 402) que sur l'autel de Terpollia Procilla un « Amour » tenant une guirlande vole au-dessus de la morte couchée, comme ceux qui, à Athènes, assistent au banquet d'Héraklès et des Muses (p. 292 et Pl. XXV). Nous avons trouvé aussi, sur un sarcophage du Latran (p. 400), un Éros jouant avec le chien d'un adolescent endormi. Ailleurs encore, ces figures d'enfants nus, pourvu d'ailes, sont associés sous divers aspects aux gisants. Une pierre tumulaire de Rome, qui malheureusement n'est connue que par une brève mention (1) montrait ce « génie ailé tendant la coupe de l'oubli à un jeune homme couché et dormant ». On voit au Vatican (2) le tombeau d'une inconnue, que les bandeaux ondulés de sa coiffure relevée par derrière en chignon montrent avoir vécu sous Marc-Aurèle (Pl. XLII, 3). Elle repose dans l'attitude coutumière, le torse couvert d'un fin chitôn de lin, boutonné sur le bras, les jambes cachées sous les plis d'un manteau noué au cou, dont un pan retombe sur le lit. Une pomme dans la main gauche, elle tourne le haut d'un corps souple, de façon à montrer de face au spectateur un visage peu amène, qui est un portrait réaliste. Sur l'oreiller, est commodément assis un Éros ailé, présentant à la jeune femme la guirlande qui formera la couronne d'immortalité. Un autre Éros, tenant un carquois, sommeille aux pieds de la morte sur le bord du lit.

Si les Amours, chargés de diverses fonctions, ont été souvent associés aux figures des défunts et représentent les âmes légères qui sont leurs compagnes dans une autre vie (3), l'Éros dormant que nous trouvons aux pieds de cette Romaine et que nous avons déjà rencontré auprès

(1) CIL, VI, 16490 (Ad portam Pancratiam) : « Genius alatus porrigens poculum oblivionis. Vir iuvenis cubans ac dormiens. — Dis Manibus Cos. Eugeni... », d'après Fabretti.

(2) Clarac, pl. 762, n° 1872 ; Amelung, *Sculp. Vatic.*, II, p. 1 (Vestib. quadrato, n° 1) et pl. I ; Collignon, *op. cit.*, p. 374, fig. 239. Phot. Alinari 27005.

(3) Cf. *supra*, p. 296 s., p. 346 ss. Enfants héroïsés représentés sous l'aspect d'Éros sur les sarcophages : cf. la discussion Petersen, *Annali Instit.*, 1860, p. 404 ss., lequel a reconnu que « gli Amorini si presentano come un tiaso di fanciulli beati ». Déjà sur les vases d'Apulie, avec des représentations des Enfers, des Éros figurent les âmes bienheureuses ; cf. Furtwängler, *Eros in den Vasenmalereien,* p. 61 ss. et dans Roscher, s. v. « Eros », p. 1369.

d'un favori des Muses (1), a été choisi par les décorateurs de sépultures pour exprimer un symbolisme plus subtil, qui associe la pensée du repos dans la tombe à celle d'une immortalité bienheureuse (2). L'art hellénistique avait créé le type gracieux, bientôt vulgarisé, de l'Éros assoupi à côté de ses armes habituelles, l'arc et les flèches. Ce type fut adopté par la sculpture funéraire pour représenter le sommeil de la mort, et le charmant enfant, modelé pour le plaisir des yeux, se chargea alors d'un sens allégorique, qui s'approfondit lorsqu'on s'avisa de le coucher sur la peau de lion d'Hercule avec une massue posée à son côté (fig. 81). Ce motif, indéfiniment répété, et représenté dans nos musées par une quantité de statues (3), suggérait à la fois l'idée de la quiétude du mort dans le sépulcre et de la récompense glorieuse qui lui était réservée, comme à Hercule, le plus célèbre des héros que leur vertu avait rendus dignes de l'apothéose (4). Souvent le symbolisme se complète par la présence d'un lézard et d'un papillon (5). Ce saurien agile ne s'endort-il pas, quand l'air glacé de l'hiver l'engourdit, pour reprendre, avec l'éclat de ses couleurs, sa vitalité et sa pres-



Fig. 81. — Éros dormant avec la massue sur la peau de lion d'Hercule. Musée du Latran.

(1) Cf. *supra,* pl. XL et p. 340.

(2) Ce type a été étudié par Furtwängler, *Bull. Ist.*, 1877, p. 21 ss., qui a prouvé sa destination funéraire. Cf. aussi Furtwängler dans Roscher, *Lexikon,* s. v. « Eros », col. 1369-1370 : «Wenn die ältere griechische Kunst in Grabmälern zuweilen durch einen kleinen kauernden und schlafenden Sklaven auf den Todesschlaf des verstorbenen anspielte, so benützte die spätgriechische und römische Kunst einen Eros dazu ». Cf. Benndorf et Schöne, *Bildwerke Lateran. Mus.*, n° 370. — Collignon dans Saglio-Pottier, s. v. « Cupido », p. 1610 s., et *Statues funéraires,* p. 342-344 a, en termes excellents, exposé l'évolution et défini la signification de ce type funéraire, ce qui nous permet d'être bref ici.

(3) Il suffira de renvoyer à Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 442 s. ; II, p. 490 ss. ; III, p. 267. — Parfois, pour rendre plus claire l'idée symbolique, l'enfant endormi tient des pavots ; cf. *supra,* p. 397, n. 3.

(4) Cf. *supra,* p. 28, p. 342 et *infra,* p. 415 ss. à propos du sarc. du Palais Farnèse.

(5) P. ex. Amelung, *Sculpt. Vatican. Mus.*, I, p. 495, Chiaram, n° 279 et pl. 51. — Cf. *Beschreiburg ant. Sculpt. Berlin,* n°s 143, 149 ; Macchioro, *Simbolismo,* p. 42 [34], n° 147, qui cite d'autres exemples. Comparer CIL, VI, 12059, 24885, 29417.

tesse, dès que les souffles du printemps échauffent l'atmosphère ? Il sort alors de sa léthargie pour renaître à une vivacité nouvelle, comme les Amours recommencent leurs jeux dans un autre monde (1). Le papillon, emblème bien connu de l'âme (2), rappelle ici que celle des dormeurs les quitte pour venir les retrouver à leur réveil (p. 364), et on le voit souvent associé à Éros, qui figure cette âme héroïsée.

Une autre formule sculpturale n'est pas moins révélatrice, si l'on en suit les modifications successives. L'art hellénistique connaissait le type de l'« Éros funéraire », debout, la tête tristement inclinée, tenant, retournée vers la terre, une torche, emblème de l'extinction de la vie (3). Ces statuettes, qu'on déposait dans les tombes, personnifiaient les âmes qui y étaient enfermées ; elles « traduisaient l'amer regret de l'existence perdue, qui est le thème habituel des épigrammes funéraires de l'époque hellénistique » (4).

Lorsqu'on se fit de la destinée de l'homme une idée moins désolante, et qu'on se représenta la mort comme un sommeil, on transforma l'Éros traditionnel pour le figurer endormi. Il est debout les jambes croisées, s'appuyant sur sa torche renversée, insérée sous son aisselle, et sa tête

(1) Il me paraît certain, bien qu'aucun texte ne l'appuie, que telle est la signification du lézard courant sur le rocher près de l'Éros dormant. Macchioro (*l. c.*, note 145) rejette avec raison d'autres interprétations qui en ont été proposées, sans en suggérer de meilleure. — Peut-être aussi, la plupart des sauriens changeant de peau comme les reptiles, a-t-on vu dans cette mue la promesse d'un renouvellement de vie. Dracontius, *De laudibus Dei* (*Hexaem.*), I, 518 [636] ss. (p. 59 Vollmer), l'invoque à l'appui de la résurrection des morts : « Squameus exuitur stellato tegmine serpens | pelle renascenti, rursus redeunte iuventa, | reptat hians anguis per sibila guttura pandens. » Les commentateurs interprètent « stellato tegmine » comme s'appliquant au stellion (Migne, P. L., LX, p. 754). — La même idée d'un renouvellement, mais moralisée, apparaît dans le *Physiologus*, ch. 36 (Pitra, *Spicil. Solesmense*, III, p. 360), Περὶ σαύρας ἡλιακῆς ; cf. *Realenc.*, s. v. « Physiologus », col. 1079, n° 2, à propos de ce saurien vieillissant, qui recouvrerait la vue en regardant le soleil levant.

(2) Le papillon symbole de l'âme, cf. *supra*, pp. 319, 346. — Il est souvent associé aux Éros ; cf. Macchioro, *op. cit.*, p. 40 [32] s., note 127.

(3) Collignon, *op. cit.*, p. 332 ; Furtwängler dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Eros », col. 1369 s. Cf. Bücheler-Lommatsch, *Carm. epig.*, suppl., 1997 : « Lucina facis demerso lumine flevit ».

(4) Collignon dans Saglio-Pottier, *Dict.*, *s. v.* « Cupido », p. 316, et *Statues funéraires*, p. 330. Cette explication, étant donné le sens habituel des Éros funéraires, est préférable à celle qui voit dans ces figures attristées la dépression de l'amour causée par la perte d'un être chéri.

fatiguée se penche sur son épaule, les yeux clos, la bouche entr'ouverte. Souvent il tient en main la couronne d'immortalité (1), symbole d'une espérance que le monde voyait renaître, et il exprime alors à la fois l'œuvre de la mort et la victoire obtenue sur elle, l'interruption de la vie et sa persistance (2).



Fig. 82. — Hypnos. Peinture d'une tombe d'Ostie.

Cette singulière formule artistique d'un enfant dormant debout (3) eut une fortune plus singulière encore. On la répète à satiété sous l'Empire et l'on aime à placer aux angles des sarcophages ces figurines d'Éros, devenues banales (4). Elles devaient d'abord rappeler seulement le sommeil éternel du défunt couché dans la cuve de marbre, mais on voit cet emblème de la destinée d'une âme individuelle prendre une signification plus générale et s'identifier avec le dieu même du Sommeil.

Les monuments témoignent de la confusion qui s'est opérée. Voici par exemple (fig. 82), une gracieuse peinture figurant Hypnos, qui a été découverte récemment dans une nécropole d'Ostie (5). Personnage ailé, vêtu d'une ample

(1) Cf. *infra,* p. 444. Quelquefois un chien est couché aux pieds de cet Éros ; cf. le sarcophage de Méléagre décrit *supra,* p. 297.

(2) Cf. sur le sarc. de Beyrouth l'Éros qui s'avance tenant d'une main la torche renversée et de l'autre une couronne ; *supra,* p. 341 et pl. XXXIX, 2. Même association des deux idées opposées figurée par une torche gisant à terre entourée d'un serpent ; cf. pl. VII, 2 et *supra,* p. 396, n. 3.

(3) Parfois, conscient de l'absurdité d'une pareille attitude, le sculpteur a représenté l'Éros dormeur assis sur un rocher. — Aux exemples connus de ce type est venu s'ajouter récemment un sarcophage découvert dans la catacombe de Prétextat ; cf. Marg. Gütschow, *Memorie pont. Accad. rom. archeologia,* IV, 1938, p. 123 ss., pl. XIX et XXXIII. Ce sarcophage est aussi reproduit par W. Lameere, *Bull. corr. hell.*, LXIII, 1939, pl. XIII.

(4) On trouve ces Amours notamment sur toute une série de sarc. d'Endymion, comme celui que nous reproduisons pl. XXIII, 2. Cf. Robert, *Sarkophagr.*, III, 1, n[os] 39 à 50, 53, 55, pl. XII à XV. — Sur leur signification, cf. Macchioro, *Simbolismo,* p. 38 [46].

(5) Peinture décorant la niche d'un tombeau situé sur la via Laurentina près d'Ostie. Cf. G. Calza, *Notizie degli Scavi,* XIV, 1938, p. 51. Le type est apparenté à celui d'un

tunique à longues manches, rejetée par dessus une ceinture qu'elle cache, les genoux nus, les pieds chaussés de hauts brodequins, il s'appuie de la main gauche sur une torche retournée, et de la droite soutient sa tête rejetée en arrière (1), les yeux fermés. Rapprochons de cette peinture un monument funéraire de la villa Albani (fig. 83) publié jadis par Zoega (2). C'est l'autel sépulcral de Q. Caecilius Férox, mort à l'âge de quinze ans. De son vivant, appariteur du culte de Vespasien et Titus, il s'était adonné à l'étude

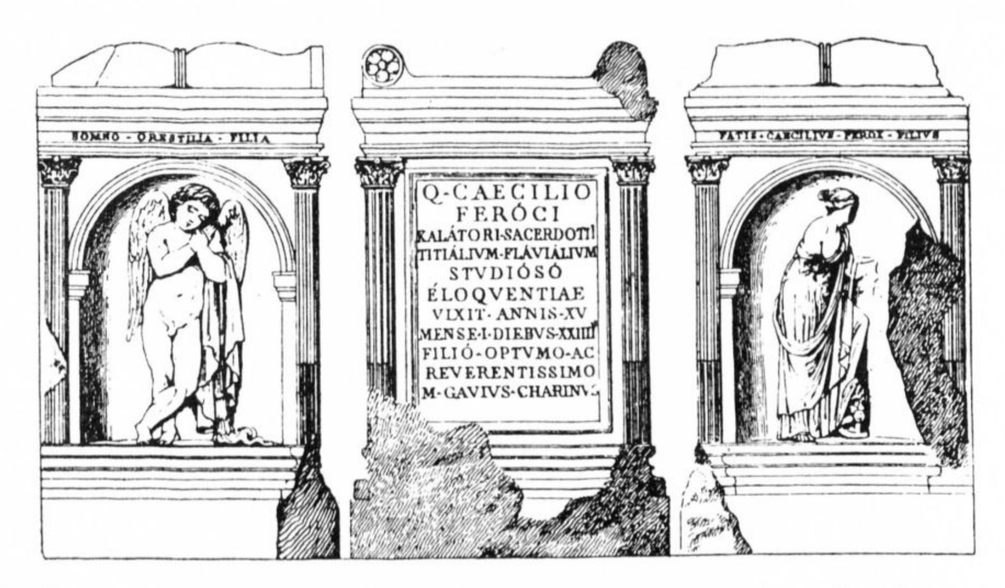


Fig. 83. — Autel funéraire de G. Caecilius Férox, appariteur (*calator*) du culte impérial.

de l'éloquence et cette activité intellectuelle, aussi bien que sa pieuse fonction, avaient dû, dans la pensée de ses proches, assurer son salut (p. 263 ss.). Au-dessus de niches, à droite et à gauche de l'épitaphe, Férox et sa sœur ont fait graver des dédicaces : sur une des faces latérales, *Fatis* surmonte une image de la Fortune, un pied sur la roue de Némésis, un ***volumen,*** le livre du Destin, dans la main gauche ; de

bas-relief de la villa Albani, Zoega, *op. cit.*, II, pl. 93 ; Helbig, *Führer* II [3], p. 1903, où, toutefois, Hypnos est figuré barbu.

(1) C'est le transfert à une figure debout d'un geste habituel des dormeurs ; cf. *supra*, pl. XXIII, 1 (Endymion), XXXII (Satyre), etc.

(2) Zoega, *Bassorilievi di Roma,* I, pl. 15 (d'après lequel notre figure). — Cf. Müller-Wieseler, *Denkmäler der alten Kunst,* II, 73, n° 941 ; Helbig, *Führer,* II [2], p. 63, n° 863. — Les inscriptions : CIL, VI, 2188-2189.

l'autre côté, *Somno* est inscrit au-dessus de la figure habituelle de l'Éros dormant, soutenu par sa torche abaissée.

L'Amour funéraire endormi s'est transformé en un dieu du Sommeil et *Somnus* est mis en parallèle avec le Destin, qui gouverne jusqu'à son terme fatal l'existence humaine. Hypnos, nous l'avons indiqué (p. 368), était devenu un dieu psychopompe, qui déterminait le sort de l'âme dans l'au-delà. Il était la puissance qui fixait la destinée de l'homme, non seulement à l'instant où il s'emparait de lui

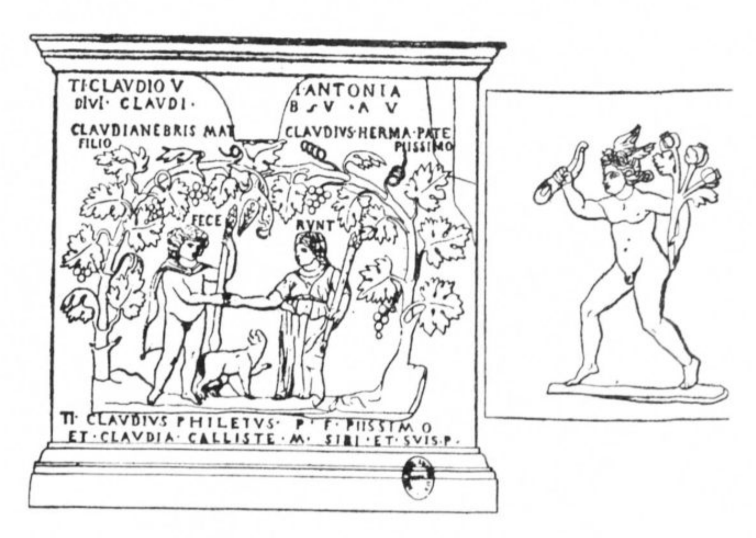


Fig. 84. — Mariage de Dionysos et Ariane. Urne cinéraire d'un affranchi de Claude. Musée du Vatican.

à jamais, mais au cours des épreuves posthumes qui lui étaient infligées. Cette conclusion que l'on peut tirer des textes est admirablement illustrée par la pierre tombale du pieux *calator*. Le petit génie ailé, dont les Grecs avaient fait la charmante personnification des amours, s'était haussé finalement au rang de grande divinité des morts.

Une traduction plastique de la même pensée sert de décor à l'urne cinéraire d'un affranchi de Claude (fig. 84), conservée au Vatican (1). Sous les pampres de deux vignes qui entrelacent l'extrémité de leurs

(1) CIL, VI, 1514. Jahn, *Archäol. Zeitung*. 1862, pl. 159, 2 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 364, 1 ; Altmann, *Grabaltäre*, p. 267 ss., figg. 203, 203 a ; Lippold, *Sculpt. Vatic. Mus.*, III, 1 (Sala delle Muse n° 515 a), pl. 31-32. Chose curieuse, la scène du mariage est répétée deux fois avec des variantes insignifiantes sur la face antérieure et la face postérieure du cippe.

rameaux, Dionysos et Ariane célèbrent leur mariage par la *dextrarum iunctio* romaine. Vers eux, s'avance d'un pas feutré Hypnos, tenant d'une main une branche de pavots, de l'autre sa corne retournée (1). Il va verser aux époux mythiques qui s'unissent, le sommeil du trépas, pour leur permettre d'atteindre l'Olympe, où ils doivent vivre l'un et l'autre d'une vie immortelle, et leur destin est un présage de celui qui a été réservé à ceux dont l'urne funéraire contient les cendres.

Nous avons vu (p. 248) quelle interprétation mystique une exégèse subtile avait imaginée du mythe d'Endymion et de Séléné. Le sommeil du beau pâtre dont la déesse s'était éprise tandis qu'il reposait, était celui des âmes transportées dans la lune et qui devaient renaître à une vie nouvelle. Les nombreux sarcophages qui représentent cette légende y font intervenir Somnus sous des aspects multiples, car un type uniforme de cette abstraction, tardivement déifiée, ne fut jamais fixé par une tradition constante, qui se serait imposée aux artistes (2). Tantôt debout, derrière Endymion, Hypnos tient en main une tige de pavots et épanche, à l'aide d'une corne, le suc du narcotique sur le dormeur (Pl. XXIII, 2), ou bien, à demi-caché derrière un rocher au-dessus du jeune pâtre étendu, des ailes de papillon aux épaules, des ailes d'oiseau aux tempes, il appuie sur une main sa tête lasse et tient de l'autre le rameau soporifique (Pl. XXIII, 1) ; ou encore, image plus simple, Endymion dort, la tête posée sur les genoux de Somnus (3). Le soin qu'ont pris les auteurs de nos sarcophages de faire intervenir ce dieu dans une fable où le sommeil tenait une si grande place, est un indice de la valeur eschatologique qu'on lui attribuait.

Dans notre chapitre sur les monuments où la Lune apparaît comme déesse tutélaire des morts, nous avons signalé aussi (p. 251) le bas-relief de Venise (Pl. XXIV) représentant une forme évoluée de la légende pieuse de Cléobis et Biton. Rappelons que leur mère Cydippe,

(1) Le type reproduit ici en bas-relief est celui de la statue d'Hypnos à Madrid, de l'école de Scopas, cf. *supra*, p. 397. — Pour la corne, cf. Servius, *Aen.*, I, 692 : « Somnus sic pingitur quasi cornu infundat » ; VI, 893 : « Somnum novimus cum cornu pingi ». Lact. Placidus, *Theb.*, X, 105.

(2) Les variantes du type d'Hypnos sur ces sarcophages d'Endymion ont été analysées par Robert, *Sarkophag.*, III, 1, p. 56 ss. — Pour la représentation d'Hypnos en général, cf. Winnefeld, *Hypnos*, Berlin 1886 ; *Realenc.*, *s. v.*, col. 326 ; Roscher, *Lex.*, *s. v.*, col. 2848 ss. ; Collignon, *op. cit.*, p. 338 ss.

(3) Robert, *l. c.*, n° 39 à 49, pl. XII à XIV. Cf. p. ex. Reinach, *Rép. rel.*, III, pp. 317 à 319, 365.

prêtresse d'Argos, touchée de leur dévouement filial avait prié Héra de leur accorder ce qu'il y a de meilleur pour les hommes. Dans le temple même, les jeunes gens furent saisis d'un doux sommeil, dont ils ne se réveillèrent plus. Telle est la version la plus ancienne de cette histoire de sacristie, telle qu'Hérodote l'entendit raconter (1). Elle est conforme à l'idée, développée aussi par Platon (p. 360), qu'une mort semblable à un sommeil paisible et profond, est préférable à cette vie terrestre. Cette conception pessimiste de l'existence a inspiré aussi d'autres contes édifiants de l'antiquité (2). Il n'est point question chez Hérodote d'une rétribution d'outre-tombe qu'aurait méritée les deux frères par leur vertu ; mais, nous l'avons vu (p. 364), quand la doctrine de l'immortalité s'affirma davantage, on la concilia avec celle du sommeil éternel, en recourant à la croyance grecque que l'âme des dormeurs abandonnait leur corps pour parcourir l'espace. L'artiste à qui est dûe la composition du bas-relief de Venise, partageait cette manière de voir. Il a représenté Cléobis et Biton endormis les yeux fermés, mais il les montre en même temps emportés sur le char de Séléné et retrouvant leur mère dans un monde meilleur. Depuis l'époque d'Hérodote le mythe s'était enrichi d'une conclusion répondant à la religion d'un autre âge, et il a pu être figuré sur un tombeau monumental comme une garantie de la félicité réservée aux âmes pieuses.

Les œuvres diverses que nous avons citées nous ont ainsi permis de préciser l'idée que se faisaient les anciens de la mort conçue comme un sommeil.

*
* *

Le thème du mort étendu sur un lit, comme l'homme qui s'abandonne au sommeil, fut, bien avant l'époque romaine, modifié en Grèce par l'art funéraire (3). Celui-ci a redressé le torse des « gisants », qui

(1) Hérodote, I, 31.

(2) P. ex. la légende delphique de Trophonios et d'Agamède et de la fin bienheureuse qui leur fut accordée par Apollon pour les récompenser d'avoir bâti son temple (Plutarque, *Cons. ad Apoll.*, 14, p. 109 A ; Cicéron, *Tusc.*, I, 47, 114 ; cf. Roscher, *Lexik.* s. v., Trophonios, col. 1268.

(3) Jean Bayet (*Mélanges de l'Éc. de Rome,* XXXIX, 1921-1922, p. 254) combat avec raison l'opinion de Collignon qui voulait (p. 347) que l'origine des statues de « demi-gisants » fût en Étrurie. On les trouve notamment en grande abondance à Tarente, où l'on peut suivre l'évolution du type sur des terres cuites échelonnées du VIe siècle au IIIe. Cf. Wuilleumier, *Tarente,* 1939, p. 399 ss.

deviennent ainsi des figures demi-couchées, souvent accoudées sur un coussin. Ce genre de représentations est fréquent chez les Étrusques, qui aiment à reproduire, avec un grand réalisme, les traits des défunts, et si ce changement d'attitude a été largement adopté par eux, c'est sans doute moins dans le but de donner à la figure humaine un aspect plus vivant, que par le désir de mettre les traits des visages, devenus des portraits, mieux en évidence que ne le permettait la pose des personnages appuyant la tête sur un oreiller. Dans l'Orient hellénique, ce type reste encore habituel sous les Antonins dans le groupe des sarcophages d'Asie Mineure, et il se retrouve souvent ailleurs encore sous l'Empire romain (1).

Cette nouvelle figuration des morts ne pouvait plus éveiller la pensée du sommeil éternel et pour exprimer la foi en une survie bienheureuse réservée aux âmes d'élite, la sculpture dut recourir à d'autres procédés. Parmi tous les moyens de rendre sensible plastiquement l'espérance de l'immortalité accordée aux élus, le plus radical consistait à figurer le mort avec les attributs d'un dieu ou d'un héros, et l'on voit en effet les exemples de divinisation par assimilation à une divinité, se multiplier en Grèce après Alexandre, à partir du IIIe siècle. Mais la sculpture funéraire romaine donna à ce procédé une extension qu'elle n'avait pas connue à l'époque hellénistique (2). Sous l'Empire, non seulement on place dans les tombeaux des portraits des défunts ayant l'aspect et portant les attributs des divinités, mais, à partir de Marc Aurèle, s'introduit l'habitude de prêter les traits des morts aux héros et aux dieux des mythes représentés sur les sarcophages, marquant ainsi que les légendes, si l'on sait les interpréter, indiquent quel est le destin de ceux qui sont ensevelis dans le cercueil de marbre. Parmi tous les personnages mythologiques avec qui une telle identification était possible, aucun n'était plus propre à suggérer l'espoir d'une félicité céleste, qu'Hercule, dont une ascension au ciel avait couronné

(1) Cf. Morey, *op. cit.* [p. 84, n. 1] : Sarc. de Claudia Sabina, trouvé à Sardes (p. 6 et fig. 3) ; sarc. de Sidamara (p. 40) ; sarc. de Myra (p. 35, fig. 42) ; sarc. du palais Torlonia (p. 47 et fig. 83) ; couvercles de sarc. découverts à Hiérapolis (p. 32 et fig. 36), Sagalassos (p. 53, fig. 96), Torre-Nova (p. 54, fig. 97 ; cf. Rizzo, *Notizie degli Scavi*, 1905, p. 416 ss.). D'autres sarcophages étrusques et romains de ce type sont cités et reproduits par Clarac, pl. 762 B = Reinach, *Rép. stat.* I, p. 446, 447 ; Collignon, *Statues funéraires*, p. 351 ss. — Cf. *infra*, p. 452, le sarcophage du Palais des Conservateurs.

(2) Cf. Hans von Schoenebeck, *Archiv für Religionswiss.*, XXXIV, 1937, p. 70.

la vaillance après une longue suite d'épreuves (1). Parfois c'est lui-même qui apparait sur les sépultures et alors l'apothéose du mort n'est figurée qu'indirectement sous les traits de celui qui en avait donné un exemple éclatant (2). Mais un couvercle de sarcophage, conservé au Palais Farnèse (Pl. XLIII, 1), nous offre un exemple insigne d'une assimilation complète du défunt avec le plus célèbre des héros (3).

Sur un lit couvert d'un matelas (4), un couple est étendu, le torse légèrement relevé ; il représente les époux dont les restes avaient été déposés dans la cuve de marbre, car la femme avec sa chevelure ondulée selon la mode du IIIe siècle, l'homme avec sa machoire robuste, ses cheveux courts, sa barbe taillée presque rase, sont certainement des portraits. Le mari est accoudé sur le bras gauche, la main tenant le *scyphus*, et il passe le bras droit derrière l'épaule de son épouse. Un large collier (5) s'étale sur sa poitrine charnue, d'une musculature athlétique. Derrière lui, on aperçoit une dépouille de lion, sur laquelle il est couché, un carquois rempli de flèches et une massue noueuse, attributs habituels d'Hercule. La femme est vêtue d'une longue tunique à manches courtes, serrée sous les seins par une étroite ceinture, et ses jambes croisées — à la manière des gisants — sont dissimulées sous un ample manteau, qui est ramené derrière le dos et dont un pan vient, par dessus l'épaule gauche, retomber sur la couche. Elle s'appuie sur le bras gauche et sa tête repose sur celui de son époux ; sa main

(1) Sur cette sorte de divinisation, cf. *supra*, p. 66, n. 4 ; 302, n. 2 et J. Bayet, *op. cit.*, p. 260 ss.

(2) Bayet cite (p. 224) un fragment du palais Mattei (Robert, *Sarkophagr.*, III, 1, p. 164, n° 140, banquet d'Hercule et de Bacchus devant la triade Capitoline), et un sarc. où l'on voit, étendu sur la *leontè*, le héros, que cherchent à désarmer deux Amours (Robert, III, 1, p. 166, n° 142).

(3) Matz-Duhn, *Bildwerke*, t. II, p. 478, n° 3411. — J. Bayet (*l. c.*, p. 219 ss. et pl. VII) a consacré à ce morceau de sculpture un commentaire dont l'ampleur dépasse de beaucoup le sujet limité qui l'a suscité. — Identification semblable avec Bacchus et avec Sérapis, cf. *infra*, p. 420.

(4) La couverture qui recouvre ce matelas, est coupée par des bandes verticales parallèles. Ce même décor du *stragulum* se retrouve sur les sarc. asiatiques de Melfi (Morey, *op. cit.*, fig. 39) et de Sardes (*ibid.*, p. 7 et fig. 3).

(5) Cette forme de large collier ou de guirlande fleurie est empruntée à l'art étrusque. Cf. p. ex. le couvercle d'un sarc. en terre cuite du Musée archéologique de Florence, Collignon, p. 355, fig. 224 ; photog. Alinari 17064.



1 - Couvercle de sarcophage. Mort identifié avec Hercule.
Palais Farnèse.



Cliché Alinari 28374

2 - Couvercle de sarcophage. Personnage tenant le *skyphos*.



D'après Keil et Premerstein

3 - Bas-relief pythagoricien de Philadelphie (Lydie).

droite, abaissée, tient par les ténies une couronne dénouée. A ses pieds, un enfant est assis, une jambe repliée, caressant un oiseau de la main gauche et levant de la droite une grappe de raisin. Ainsi le mort, nouvel Hercule, tient le *scyphus* caractéristique du héros (1) et indique ainsi qu'il participe au festin des dieux et « hume le nectar de ses lèvres vermeilles » (2).

Le gobelet suffit à lui seul à faire entendre la même pensée. Un relief du Musée des Thermes (3) (Pl. XLIII, 2) ne déguise pas le défunt en héros mythologique, mais le *scyphus*, posé sur sa main, indique discrètement qu'il est, comme Hercule, devenu le commensal des Olympiens. De fait, nous avons vu sur un bas-relief d'Athènes, le mort participant au festin d'outre-tombe avec Héraklès et les Muses (p. 292), et un marbre du musée d'Istamboul figure un « banquet funèbre » où le même Héraklès, tenant la massue et assis sur un escabeau recouvert de la peau de lion, est attablé à côté du mort étendu sur sa couche, qui verse dans une coupe apode le contenu d'un rhyton, devant une table chargée de mets et un autel portant d'autres offrandes (4).

On voit ainsi comment l'art funéraire a passé de la figuration du mort endormi à celle du mort festoyant. Dès que les gisants cessaient d'être allongés presque à plat sur la *klinè* et, s'appuyant sur un bras, dressaient le haut du corps, ils abandonnaient l'attitude du sommeil pour prendre celle des convives à demi-couchés sur le lit triclinaire. L'association étroite de l'idée de repos et de celle de repas que le témoignage des textes anciens nous a fait constater (5), se manifeste aussi lorsqu'on suit l'évolution des œuvres d'art. Une chaîne ininterrompue unit les antiques gaines anthropoïdes de l'Égypte et de la Phénicie aux sarcophages à *klinè* de la Grèce et de Rome sous leurs multiples aspects.

Nous avons vu (p. 373) que le culte de Bacchus, la plus populaire des religions païennes de salut, avait propagé dans tout le monde

(1) Sur le *scyphus* attribut personnel d'Héraklès en Grèce, cf. Bayet, *l. c.*, p. 256 ss.

(2) Cf. *supra*, p. 377, n. 7.

(3) Musée des Thermes n° 3936. Phot. Alinari 28374. Le motif doit remonter à l'époque hellénistique. Une statue provenant d'Aboukir, au Musée d'Alexandrie, le reproduit avec cette différence qu'au lieu du *scyphus*, le mort tient le canthare dionysiaque ; cf. Collignon, *op. cit.*, p. 358, fig. 227.

(4) Mendel, *Catal. sculptures Musées Ottom.*, t. III, p. 239, n° 1025.

(5) Cf. *supra*, p. 371, ss.

ancien la croyance à un banquet éternel, où une ivresse divine faisait vivre les élus dans une euphorie bienheureuse, dont les orgies du dieu du vin donnaient aux mystes un avant-goût sur la terre. Les monuments figurés qui expriment ces croyances avec le plus de clarté, sont des peintures fameuses, découvertes à Rome près de la catacombe de Prétextat : elles décoraient l'hypogée d'adeptes du culte de Sabazius, dieu thraco-phrygien proche parent de Dionysos (1). Nous y voyons d'une part Vincentius, prêtre de ce dieu, célébrant un banquet avec six de ses confrères et coiffé, comme deux d'entre eux, d'une haute tiare (*septem pii sacerdotes*) ; de l'autre, l'ombre voilée de la défunte, Vibia, introduite par son bon ange (*angelus bonus*) dans le jardin de délices, où elle a été jugée digne d'être reçue à la table des âmes vertueuses (*bonorum iudicio iudicati*). Nous ne nous étendrons pas sur ces peintures souvent commentées.

La popularité de la croyance à cette forme d'immortalité est attestée, on le sait, par un nombre immense de bas-reliefs (2) — on en connait

(1) Des dessins en ont été publiés d'abord par Garrucci, *Tre sepolcri con pitture delle superstizioni pagane*, Naples, 1852, puis, dans les *Mélanges d'archéol.*, de Cahier et Martin, t. IV, Paris, 1854, p. 1 ss. Nous en devons des reproductions en couleur à Wilpert, *Pitture delle Catacombe*, II, pl. 132-133. — Elles ont été souvent reproduites, p. ex. par Maas, *Orpheus*, 1895, p. 205 ss. ; par Reinach, *Rép. des peintures*, p. 9, 18, 258 ; par Lippold, *Religionen in der Umwelt des Christentums* (dans le *Bilderatlas* de Haas), 1926 ; F. X. Dölger, *Ichthys*, IV, pl. 264 ; Cabrol-Leclercq, *Dict. archéol.*, s. v. « Agapes », p. 8383, figg. 185-186. Cf. CIL, VI, 30948-50. — La publication de Garrucci faisait supposer que ces caveaux des mystes de Sabazius se trouvaient compris dans la catacombe de Prétextat. Les recherches entreprises récemment dans celle-ci ont démontré que le cimetière des sabaziastes en était voisin, mais ne lui appartenait pas, et avait une entrée distincte, ce qui rend caduques certaines conclusions qu'on en avait tirées. Il serait très souhaitable que des fouilles complémentaires fussent entreprises dans cet hypogée païen, unique en son genre.

(2) Mendel en a réuni une cinquantaine dans son *Catalogue des sculptures* du Musée de Constantinople (t. III, p. 184 ss., nos 971 à 1027, cf. *infra*, p. 444), d'autres dans son *Catalogue du Musée de Brousse* (Athènes, 1908), et en a décrit d'autres encore fort importants, de l'île de Thasos (*Bull. corr. hell.*, XXIV, 1902, p. 473 ss.). — Espérandieu dans la Table générale de ses *Bas-reliefs de la Gaule*, t. X, p. 276, *s. v.* « Repas funéraire » aligne soixante-dix numéros. — Ces bas-reliefs ne se trouvent pas seulement dans les pays helléniques et en Italie, mais jusqu'aux extrémités du monde gréco-romain depuis Palmyre (cf. *infra*, p. 421) et l'Égypte (cf. *infra*, p. 420, n. 5), jusqu'à la Russie méridionale (Rostovtzeff, *Peinture décorative de la Russie mér.*, 1913, pl. 52, 55, 65, 88, 89, 94 ; Kieseritzky et Watzinger, *Grabreliefs in Süd-Russland*,

près d'un millier — dispersés sur toute la surface du monde antique et qui s'espacent depuis le cinquième siècle avant notre ère, où on les trouve en Ionie, jusqu'à la fin de l'antiquité, où elles ont envahi tout l'Empire. Elles ont provoqué bien des controverses (1), mais il nous manque une étude d'ensemble sur cet immense matériel archéologique, dont la valeur artistique est mince, mais qui, au point de vue religieux, offre un intérêt considérable. Cette série de sculptures dont la production a été ininterrompue pendant une longue suite de générations, a nécessairement reflété successivement des croyances eschatologiques très diverses. Dès l'origine, il faut distinguer, dans cette foule de monuments figurés, d'une part les bas-reliefs votifs, dédiés à des dieux ou à des héros : ils étaient consacrés dans les temples et des offrandes faites à la divinité y sont représentées sur une table ; d'autre part, des bas-reliefs funéraires ont trouvé place sur les sépultures et l'on y voit le mort héroïsé prenant un repas (2). Il n'est pas douteux que les mystères de Dionysos, ceux qui ont exercé la plus grande influence sur l'art sépulcral, ont aussi provoqué la multiplication infinie des petits marbres figurant le mort banquetant. C'est la vie future, telle que la concevait la secte, sous la forme d'un festin qu'égayait une douce

p. 687 ss. ; p. 763), à la frontière de la Germanie (cf. Schröder, *infra*, note 1) et à la Bretagne (Haverfield, *Archaeological Journal*, LVI, p. 326 s. ; George Macdonald, *The Roman wall in Scotland*, 2e éd., p. 362 et pl. L).

(1) La bibliographie ancienne est donnée par Salomon Reinach dans son édition de Le Bas, *Voyage archéologique*, 1888, p. 72. Les études les plus importantes qui y sont citées, sont celles de Furtwängler, *Collection Sabouroff*, Introd., p. 28 ss. ; Percy Gardner, *Journal of hell. studies*, V, 1884, p. 105 ss. ; Pottier, *Bull. corr. hell.*, X, 1886, p. 315 ss., qui discute les interprétations proposées jusqu'alors. Cf. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéol. et d'épigr.*, 1892, p. 67 ss. Depuis lors, la controverse s'est poursuivie. Une étude très fouillée de Rhomaios à propos des bas-reliefs de Tégée (*Athen. Mitt.*, XXXI, 1914, p. 189 ss. et pl. XI-XII) reprend l'ensemble de la question. Rostovtzeff a commenté les peintures du même type trouvées dans la Russie méridionale (cf. *supra*, p. 418, n. 2). Pour l'époque romaine, A. Schöder (*Bonner Jarhbücher*, CVIII, 1902, p. 47 ss.) a réuni les textes épigraphiques qui prouvent que le banquet n'est pas la reproduction du repas quotidien, mais se passe dans l'autre monde (CIL, VI, 17985 = Bücheler, 856 ; 25531 = Bücheler, 1106 ; XII, 5102 = Bücheler, 188, etc.). Cf. Roscher, *Lex.*, *s. v.* « Heros », col. 2571 ss. ; Macchioro, *Simbolismo*, p. 112-116 [120-124] ; Th. Klauser, *op. cit.* [*supra*, p. 353, n. 1], p. 70 ss.

(2) Rhomaios (*l.*, *c.*, p. 224) distingue même quatre espèce de monuments : 1°) Bas-reliefs votifs avec des dieux ou des héros. 2°) Morts banquetant. 3°) Morts banquetant avec des dieux chthoniens ou des héros. 4°) Repas funéraires de morts héroïsés.

ébriété (1), qui est représentée dans ces scènes : le défunt y élève un rhyton, dont il va humer la liqueur capiteuse, et souvent près du lit un échanson puise le vin dans un cratère (2). Parfois, la foi en cette sorte de survie, va jusqu'à l'identification du mort avec Bacchus, qui était devenu avec Hercule, le type par excellence du héros qui, après les épreuves de son existence terrestre, avait été admis à la béatitude du festin olympique (3).

A l'époque hellénistique, on voit s'introduire dans la figuration du banquet funéraire des idées orientales, surtout égyptiennes. Le défunt héroïsé, auquel ses proches viennent offrir des aliments, est assimilé à Sérapis, dont il porte sur la tête le *calathos* (4). Conformément à la croyance égyptienne il est immortalisé par une assimilation avec le dieu des morts. Le Sérapis alexandrin n'était-il pas le grand maître des festins, le συμποσιάρχης, qui devait traiter ses fidèles dans l'autre monde ? (5).

(1) Cf. *Religions orientales* 4, p. 203 et *supra*, p. 310 ; p. 373.

(2) A propos de cet échanson, on notera que Lucien connaît encore la coutume d'égorger les οἰνοχόους sur le tombeau de leur maître, pour qu'ils l'accompagnent dans l'autre monde (*supra*, p. 405, note 5).

(3) L'identification du mort avec Bacchus s'est peut-être déjà opérée à Tarente ; cf. Wuilleumier, *Tarente*, pp. 501-510. — Bartoli (*Pitture antiche delle grotte di Roma*, pl. V = Montfaucon, *Antiqu. expl.*, t. V, 1re partie, pl. 88) a placé côte à côte les pierres tombales de deux *equites singulares* originaires du Norique (CIL, VI, 3295 et 3206) : le banquet funéraire, qui occupe le sommet de l'une, est remplacé sur l'autre par un buste entouré de pampres. Les dessins sont à Windsor (cf. Michaelis, *Ancient marbles*, p. 7). Cf. *infra*, p. 433 ss. — On en rapprochera un sarc. de Rome « cum pueri statua iacente, Bacchi symbolis ornata, capite nimirum pampinis redimito et racemo dexterae ac poculo sinistrae apposito » et avec l'épitaphe (IG, XIV, 1990 = Kaibel, *Epigr.*, 705) : Σατορνεῖνος ἐγὼ κικλήσκομαι · ἐκ δέ με παιδὸς / εἰς Διονύσου ἄγαλμ' ἔθεσαν μήτηρ τε πατήρ τε. Nous avons parlé de l'apothéose par assimilation à une divinité à propos d'Hercule (*supra*, p. 302, n. 2, p. 416, n. 1). — Sous un bas-relief du « repas funéraire » à la Glyptothèque Ny-Carlsberg (IVe s. av. J.-C.), on lit la dédicace Διὶ Ἐπιτελείῳ Φιλίῳ καὶ τῇ μητρὶ τοῦ θεοῦ Φιλίαι καὶ Τύχῃ Ἀγαθῆι τοῦ θεοῦ γυναικί. Elle a été commentée par Blinkenberg (*Bull. Acad. de Copenhague*, 1916, p. 203-219), qui montre comment nous assistons ici à la création d'une triade divine.

(4) *Religions Orientales* 4, p. 75 et p. 235, n. 22 ; p. 92 et p. 244, n. 5 ; cf. notre *Catal. des sculptures du Musée du Cinquantenaire*, 2e éd., p. 93, no 73.

(5) Ailius Aristide, VIII (I, p. 94 Dindorf). Cf. Roussel, *Cultes égypt. à Délos*, p. 285 : « Soli Serapi cum sua cline » ; *Rev. ét. gr.*, XXIX, p. 234 ; Wilcken-Mitteis, *Papyruskunde* I, p. 133, no 99 C. — L'influence des cultes égyptiens a laissé d'autres traces sur les

Le « banquet funéraire » a été fréquemment aussi figuré par la sculpture dans les grands tombeaux de Palmyre et la toque des défunts à demi-couchés, la coupe à la main, prouve parfois que c'étaient des prêtres (1). D'autre part, les repas rituels tenaient dans le culte des temples une place dont les fouilles récentes ont achevé de prouver l'importance (2). Il apparaît ainsi que la religion sémitique de la métropole du désert syrien établissait la même relation mystique que les « orgies » de Bacchus entre le banquet liturgique et le festin éternel, l'un étant préparation nécessaire de l'autre.

Certainement à l'origine on situait dans le monde souterrain le repas d'outre-tombe (3) : c'est dans les prés fleuris des Champs-Elysées que les convives se réunissaient. Le culte de Sabazius, qui, à bien des égards, représente une forme populaire, restée très grossière, du paganisme, a conservé cette conception primitive jusque sous l'Empire, et sans doute beaucoup d'esprits y restaient-ils attachés.

Mais, nous l'avons rappelé (p. 373 s.), les Pythagoriciens, qui les premiers introduisirent en Grèce la doctrine de l'immortalité astrale, avaient transporté au ciel ce repos et ce repas dont devaient jouir les âmes pieuses. Grâce à eux, l'attente du festin céleste devint sous

« banquets funéraires ». Sur une stèle de Thasos, au-dessus du lit, sont alignés le sistre, la fleur de lotus et la situle isiaques (Mendel, *Bull. corr. hell.*, XXVI, 1902, p. 477 ; le mort paraît avoir porté le *calathos*). En Égypte même, les reliefs du même banquet portent l'image du chacal d'Anubis, dieu psychopompe, et des faucons coiffés du pshent; cf. Edgar, *Catalogue des antiquités du Musée du Caire, Greek sculpture*, n° 27621 et 27539. Le culte de Bacchus était très répandu en Égypte sous les Ptolémées et l'assimilation du dieu grec à Osiris est ancienne (Diodore, I, 11, 23, 25). — Une peinture de la Russie méridionale (Rostovtzeff, *op. cit.*, pl. 62 et 65) nous montre, à côté du repas d'outre-tombe, les mystes déifiés, assimilés à Isis et Sérapis, faisant une libation sur un autel.

(1) Par exemple dans le somptueux hypogée de Jarhaï décrit par Amy et Seyrig (*Syria*, t. XVII, 1936, p. 238 ss., pl. XXXVI et XLVI s.).

(2) Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 256, note 52. Schlumberger, a retrouvé un grand nombre de *triclinia* dans les petits temples de la Palmyrène (*Jahrbuch archäol. Inst.*, 1935, p. 606 ss.). Repas à la fête du dieu Maanou ; cf. Seyrig, *Syria*, XVIII, 1937, p. 376 s. — Tout récemment un temple des banquets sacrés a été mis au jour dans les fouilles de l'Agora ; cf. Seyrig, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1940, p. 239 ss., et son article sur les tessères palmyréniennes dans le *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 55 s. — Cf. *supra*, p. 208.

(3) Il est significatif que sur le plus ancien relief attique du banquet funéraire (Conze, *Attische Grabreliefs*, t. I, 1173, pl. CCLI), Charon prenne part au repas. On en rapprochera le texte cité *supra*, p. 372, n. 3, où il est dit que les Pythagoriciens espèrent « festoyer avec Pluton » (τῷ Πλούτωνι συσσιτεῖν).

les Césars la foi de la plupart des croyants qui faisaient sculpter sur les tombes l'image traditionnelle du banquet funéraire. C'est en particulier celle d'un bas-relief dont il serait difficile d'exagérer l'importance, car d'une part il permet d'établir une liaison entre les préceptes moraux enseignés par les disciples du sage de Samos et la rétribution qu'ils en espéraient et, d'autre part, on le verra, il fournit la clef qui permet d'interpréter sûrement une longue série d'autres morceaux de sculpture.

Ce monument (Pl. XLIII, 3), qui malgré son état déplorable de mutilation, conserve une valeur insigne, offre une expression plastique, unique en son genre, des doctrines de la secte (1). Il a été découvert, il y a une trentaine d'années, à Alashéhir, l'ancienne Philadelphie de Lydie, où le pythagorisme ne cessa pas de compter des adeptes à l'époque romaine (2), et il paraît dater, d'après la forme des lettres qui y sont gravées, du commencement du I[er] siècle de notre ère. Ce débris d'une stèle funéraire, incomplète du haut et du bas, porte encore le début d'une épitaphe métrique :

Οὐ γενόμαν Σάμιος, [κ]εῖνος ὁ Πυθαγόρας,
ἀλλ'ἐφύην σοφίῃ, τἀτὸ *(sic)* λαχὼν ὄνο[μα,
τὸν πόνον <ον> ἐνκρείνας αἱρετὸν [ἐν βιότῳ
. . . . . . ρα . . . . ουτο

Ainsi, dans cette tombe reposait un disciple de Pythagore, à qui l'on avait donné le nom du Maître, et sa nature lui avait inspiré l'amour d'une sagesse qui lui avait enseigné, comme première règle de vie, l'obligation du travail. La valeur de ce précepte est illustrée par les reliefs qui décorent la pierre. Celle-ci est divisée en cinq tableaux par des moulures, qui dessinent un grand Y, et par deux barres

(1) Publiée par J. Keil et A. von Premerstein (*Erste*) *Reise in Lydien* (dans *Denkschr. der Akad. Wien,* LIII), 1910, p. 34, n° 55, fig. 28. — Brinkmann, *Rheinisches Museum,* LXVI, 1911, pp. 618-625 a donné de ce morceau de sculpture un commentaire définitif. Cf. De Ruyt, *Revue belge de philologie et d'histoire,* X, 1931, p. 136 ss. La représentation du banquet funéraire, qui décore la partie supérieure de la stèle pythagoricienne, se retrouve sur une autre, trouvée aussi à Philadelphie (Michon, *Mémoires soc. antiquaires de France,* LXVI, 1907, p. 43 s. et fig. 5); mais elle y est accompagnée de la «scène des adieux» devant une colonne, surmontée d'un sphinx, et associée à une figure de lion terrassant un taureau. Rien n'y indique que ce tombeau soit celui d'une famille de Pythagoriciens.

(2) Sur le néo-pythagorisme en Asie Mineure, cf. *supra,* p. 32, n. 2

transversales (1). Au centre, entre les branches divergentes de l'Y, se tient debout un personnage vêtu, dont la moitié supérieure a disparu : peut-être est-ce Pythagore lui-même, plus probablement son homonyme tardif, dont l'image ornait le tombeau. Au-dessous, les champs carrés de la partie inférieure contiennent chacun une femme et un enfant, très mutilés. A droite — une inscription nous l'apprend —, nous voyons Ἀρετή, la Vertu, appuyée sur un sceptre, semble-t-il, à laquelle l'enfant fait face. A gauche, Ἀσωτία, la Débauche, tend de la main droite un objet indistinct, tandis que l'enfant se détourne d'elle. Au-dessus de la Vertu, un laboureur, se penche sur sa charrue attelée de deux bœufs. Au sommet, le même personnage est étendu sur une couche, devant laquelle est placée une petite table à trois pieds : c'est la représentation bien connue du festin d'outre-tombe (2). Au-dessus de la Débauche, un homme, couché sur un lit, caresse une femme. Plus haut, un reste d'une autre scène paraît figurer un personnage tombant la tête en bas.

Un ensemble de textes très explicites ne laisse aucun doute sur le sens de cette composition. Elle exprime le symbolisme pythagoricien de l'Y, qui s'est inspiré d'antécédents très anciens. Déjà Hésiode avait opposé à la route du vice, qui est plane et brève, le sentier long et escarpé de la vertu, que l'on gravit à la sueur de son front, mais qui devient aisé dès qu'on atteint la cime (3). Prodicus avait développé une image semblable dans l'apologue moral d'Héraklès au carrefour, que nous a transmis Xénophon et qui est abondamment reproduit et cité dans l'antiquité (4). La même opposition fut introduite par les anciens Pythagoriciens dans la topographie des Enfers, où, enseignaient-ils, les ombres avaient à suivre une des deux routes conduisant, soit à droite vers le séjour des bienheureux, soit à gauche, vers le lieu où étaient punis les méchants (5), et Platon la reçut sans doute de ces philosophes (6). L'idée des chemins du bien et du mal resta

(1) Les Y épigraphiques sont parfois, on le sait, pourvus de barres transversales, qui rapprochent davantage sa forme de la lettre reproduite sur notre stèle.

(2) Cf. *supra*, p. 419.

(3) Hésiode, *Op. et dies*, 287 ss.

(4) Xénophon, *Memor.*, II, 1, 21. Cf. Cicéron, *De officiis*, I, 32 ; Quintilien, IX, 2, 3, 6 ; Maxime de Tyr, *Diss.*, XX, p. 232 ss. etc.

(5) Tablettes dites orphiques, en réalité pythagoriciennes (cf. *supra*, p. 371, n. 1), de la Grande Grèce et de Crète : IG, XIV, 642 ; Kern, *Orphic. fragm.*, 32 ; Diels-Kranz, *Vorsokrat*, I⁵, 1 B, 17, 20. Cf. notre *Afterlife*, p. 150 s.

(6) Platon, *Gorgias*, 524 a ; *Républ.*, 614 c, où la route droite conduit les justes vers

populaire à travers toute l'antiquité (1), et elle se transmit par l'intermédiaire du judaïsme hellénisé (2), aux écrivains chrétiens (3).

le ciel. Cf. Aristote, fr. 195 (1513 *a*, 24) : Τὸ οὖν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν ἀγαθὸν ἐκάλουν (οἱ Πυθαγόρειοι), τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὄπισθεν κακὸν ἔλεγον. — Conformément à la doctrine adoptée par le pythagorisme, la route des bienheureux ne conduit plus à des Champs-Elysées souterrains mais vers le ciel (cf. *supra*, p. 377, note 6). De même, dans le *Phèdre*, 247 b, la montée des âmes vertueuses, qui doivent obtenir de participer au banquet éternel, est transformée en une course vers le sommet de la voûte céleste. — Sur les deux voies, cf. Diphile, chez Eusèbe, *Prép. évangél.*, XIII, 13, 47 et le Pseudo-Callisthène, II, 31 : Οἱ βουλόμενοι εἰσελθεῖν ἐν τῇ μακάρων χώρᾳ δεξιᾷ πορεύεσθε, μήποτε ἀπόλησθε. Sur ce texte et ses variantes, cf. Millet, *Syria*, IV, 1923, p. 90 s. — Cf. sur les deux (ou trois) voies des Enfers, Rohde, *Psyché*, trad. fr., p. 444, n. 4.

(1) Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, p. 81, n. 9. Noter p. ex. l'allusion ironique de Lucien, *Hist. ver.*, II, 18, dans sa description des Champs Elysées : Τῶν Στωικῶν οὐδεὶς παρῆν · ἔτι γὰρ ἐλέγοντο ἀναβαίνειν τὸν τῆς ἀρετῆς ὄρθιον λόφον. Aristide Quintilien, III, 17 (p. 84 Jahn) établit un rapprochement entre les deux voies et la musique, probablement d'après une vieille source pythagoricienne, à laquelle remontent les noms de θειότης donné à la vertu parfaite, et de θηριωδία pour désigner la méchanceté.

(2) La distinction des deux voies opposées a été introduite déjà dans la littérature chrétienne par la *Didachè des Apôtres* (ch. 1-6) et *l'Épître de Barnabé* (ch. 17-21), qui paraissent remonter toutes deux, pour ce passage parallèle, à une catéchèse juive (Loisy, *Revue d'hist. et de littér. religieuse*, VII, 1921, p. 434, p. 447). Ainsi, la description que donnent les deux œuvres ecclésiastiques, vaut dans une large mesure pour l'époque antérieure à elles et sans doute la source dont elles dérivent avait-elle adapté au judaïsme un développement traditionnel de la morale pythagoricienne. C'est celle-ci qui aura créé ce type de composition où une série de vertus et de vices étaient attribués à chacune des deux voies, bien que le contenu de ce double catalogue doive, pour ces philosophes, avoir été en partie différent de celui des judéo-chrétiens.

Pour la *Didachè*, la voie du bien est celle de la vie, la voie du mal, celle de la mort (ch. 1 : Ὁδοὶ δύο εἰσὶν μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου. Cf. ch. 5 : Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδός). Barnabé appelle ces deux routes celle de la lumière et celle des ténèbres (ch. 18 : Ὁδοὶ δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας ἥ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἡ τοῦ σκότους... ἐφ' ἧς μὲν εἰσὶν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ), mais il définit la voie de l'obscurité comme celle de la mort éternelle (ch. 20 : Ἡ τοῦ μέλανος ὁδός ...ἐστὶν θανάτου αἰωνίου μετὰ τιμωρίας, ἐν ᾗ ἐστιν τὰ ἀπόλλυντα τὴν ψυχήν. Cf. ch. 21 : Μετὰ τῶν ἔργων αὐτοῦ συναπολεῖται). Cette mort de l'âme, qui est châtiée dans les ténèbres infernales, est opposée à la gloire céleste de celle qui suit l'autre chemin (c. 21 : Ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ δοξασθήσεται). Cette conception de la mort de l'âme plongée dans le šéôl et de la vie de celle qui s'élève au ciel, se rattache à un ensemble de croyances païennes influencées par le dualisme perse, sur lesquelles nous reviendrons plus loin (Appendice, 1, p. 478 s.).

(3) Ainsi, chez Origène, *In Numeros homil.*, XXI, 2 (p. 201, 5 ss. ; p. 264, 5 Bach-

A une date qu'il est difficile de préciser, mais qui est probablement fort ancienne (1), les Pythagoriciens selon leur coutume, rendirent sensible aux yeux par une figure l'apologue des deux routes divergentes. Ce symbole fut la lettre Y, dont la haste verticale se bifurque à mi-hauteur (2). Elle offrait pour eux une représentation de la vie

rens) ; Ambroise, *In Psalm.*, I, 25 (P. L., XIV, 983) ; Pseudo-Clément, *Recogn.*, I, 45 : « Qui asperam superaverint viam ... oleo perunget, ut immortalitate donentur ». Cf. Bousset, *Himmelsreise,* dans *Arch. für Religionsw.*, IV, 1901, p. 39. Les deux voies se retrouvent encore au IXe siècle dans une homélie de Théodulfe d'Orléans ; cf. *Bilychnis,* novembre 1928, p. 244.

(1) Le plus ancien auteur qui fasse allusion au symbole de l'Y est le poète Perse, III, 56 : « Et tibi, quae Samios diduxit littera ramos, / surgentem dextro monstravit limite collem. » Mais sa date est un peu postérieure à celle du bas-relief de Philadelphie. Toutefois certains indices, comme l'a noté Brinkmann (p. 619), rendent probable que ce symbole littéral a déjà appartenu à l'ancien pythagorisme. Dans leur table des contraires la droite et la gauche sont assimilées au bien et au mal (Aristote, *Met.*, I, 5, p. 986 *a* 24 ; fr. 195 [*supra,* p. 423, n. 6] ; Jambique, *V. Pyth.*, 156 ; cf. Dölger, *Sonne der Gerechtigkeit,* p. 38 ss.). De plus, une série de témoignages très précis attestent pour une date reculée la valeur extrême attaché par la morale de la secte au πόνος. Ainsi un des ἀκούσματα rapportés par Jamblique (*V. Pyth.*, 85) est ainsi formulé : Ἀγαθὸν οἱ πόνοι, αἱ δὲ ἡδοναὶ ἐκ παντὸς τρόπου κακόν. ἐπὶ κολάσει γὰρ ἐλθόντας δεῖ κολασθῆναι. D'autres textes sont cités par Brinkmann, *l. c.* — L'interprétation fournie par Ch. Picard de la *trapéza* d'Athènes (*infra,* p. 427) donne comme *terminus ante quem* pour le symbolisme de l'Y, le IIIe siècle av. J.-C.

(2) Le sens de l'Y est expliqué tout au long par le scholiaste de Perse : « ... Quae Pythagoras Samo insula ortus praecepit, qui Y litteram ad modum humanae vitae figuravit : quae in infantia vel in initio monitione paedagogi et paterno metu insecta est ; at postquam in adulescentiam quis venerit, dividitur ; et in sinistra parte rami velut vitia sunt, quae devexior facilem ad se praestat ascensum (l. *accessum* ?). Est altera dextera, in qua virtutis opera celebrantur, arduum ac difficilem limitem pandens, quam qui evaserint, *quieta sede excipiuntur.* Quas partes quisque ab anno sexto decimo obtinebat, in iis fuerat staturus ». Cf. Servius, *Aen.* VI, 136 ; VI, 295. Poème de Maximin dans Riese, *Anth. Lat.*², 632 : « Littera Pythagorae, discrimine secta bicorni, / humanae vitae speciem praeferre videtur. / Nam via virtutis dextrum petit ardua callem, / difficilemque aditum primo spectantibus offert, / sed requiem praebet fessis in vertice summo. / Molle ostentat iter via lata (l. *laeva,* Riese), sed ultima meta / praecipitat captos volvitque per aspera saxa, etc. — Brinkmann cite encore Lactance, *Inst. Div.*, VI, 3, 6 s. ; Ausone, *Carm.*, XVI, 12, 5 ; XVII, 12, 9 ; Martianus Capella, II, 102 ; Isidore, *Orig.*, I, 3, 7 ; l'ὀνοματομαντική publiée par Tannery, *Notices et extraits,* XXXI, 2, p. 253 = *Mémoires scientifiques,* t. IX, p. 40.

humaine : jusqu'à l'âge de seize ans, elle est commune à tous : l'enfant soumis à la direction de son pédagogue, n'a pas encore à choisir entre la vertu et le vice. Mais, quand il atteint l'adolescence, deux chemins se présentent à lui : l'un à gauche lui offre une descente commode, mais il aboutit à un précipice, où tombe celui qui a le malheur de le suivre : c'est la voie du plaisir ; l'autre, à droite, au contraire, est d'abord raboteux et montant : c'est l'âpre route de la vertu, mais celui qui atteint le sommet de la pente raide, peut s'y délasser de ses fatigues (1).

L'article essentiel de cette morale est la glorification du labeur, du πόνος. Celui qui a peiné pendant son existence terrestre y gagne de jouir dans l'au-delà d'une douce oisiveté ; celui au contraire qui s'est abandonné à la mollesse, qui a cédé à l'attrait de la sensualité, est voué à la perdition. Pour les Néo-Pythagoriciens contemporains de la pierre d'Alashéhir, c'est au ciel que les justes obtiennent ce repos qui leur est réservé, quand ils ont achevé leur ascension (2). La route ardue est celle qui élève vers les astres (3). C'est là qu'est située la *quieta sedes* des âmes pieuses (4). Et, comme nous l'avons montré, ce repos s'associe partout à un repas, le festin céleste (5).

Comme ce banquet, la chute du méchant, tombant dans un précipice (6), est sculptée au sommet de la stèle ; elle se situe aussi dans les hauteurs du ciel. Pour en comprendre le sens allégorique, il faut se souvenir de ces mythes eschatologiques qui décrivent les âmes des méchants cherchant en vain à atteindre le cercle de la lune ou bien la

(1) Maximin, *l. c.* [p. 425, n. 2] : « Requiem praebet fessis ». Cf. *Cebet. Tab.*, XVI, 4 : Εἶτα κελεύουσιν ἀναπαύεσθαι. Cf. Kaibel, *Epigr.*, 654 = IG, XIV, 2117 (cité *supra*, p. 367, note 6) : Σῶμ' ἀνέπαυσε πόνων.

(2) Déjà Héraklès, selon Pindare, *Néméennes*, I, 70 s., a trouvé au ciel une paix éternelle comme récompense de ses travaux : Αὐτὸν μὰν ἐν εἰρήνᾳ τὸν ἅπαντα χρόνον <ἐν> σχερῷ ἡσυχίαν καμάτων μεγάλων ποινὰν λαχόντ' ἐξαίρετον ὀλβίοις ἐν δώμασι.

(3) Sénèque, *Hercules furens*, 437 : « Non est ad astra mollis e terris via » — Cf. *supra*, p. 425, n. 2.

(4) Cf. Schol. Perse, *supra*, p. 425, n. 2.

(5) Cf. *supra*, p. 376, et Festugière, *L'idéal religieux des Grecs*, 1932, p. 80 ss. Déjà pour les anciens Pythagoriciens la récompense de la piété est de partager la table de Pluton (Diogène Laërce, VIII, 38 ; cf. *supra*, p. 372).

(6) Cf. Maximin [*supra*, p. 425, n. 2] : « Praecipitat captos, volvitque per aspera saxa. » Eusèbe dans Stobée, *Ecl.*, II, 8, 6 (p. 180, 1 Waschsm.) : « Ἐς ὁδὸν σκολιὴν σκόλοπάς τε ἔχουσαν... καὶ χαράδρας καὶ κρημνοὺς κατὰ κεφαλῆς εὐθέοντας τοὺς εὑρισκομένους. D'autres passages ont été réunis par Brinkmann, p. 624.

lune elle-même, où elles trouveraient une douce quiétude, et qui les montrent rejetées dans les profondeurs de l'abîme aérien (1).

Le symbole de l'Y, que les textes montrent avoir été si populaire chez les Pythagoriciens, apparaît-il sur d'autres tombes que celle de Philadelphie ? Peut-être, comme l'a reconnu la sagacité ingénieuse de Charles Picard, est-il gravé dès le troisième siècle, avant notre ère, sur une *trapéza,* une table de marbre, (fig. 85) trouvée sur la route d'Athènes à Éleusis et qui doit avoir été encastrée dans la paroi d'un monument sépulcral (2). Le personnage principal, qui se



Fig. 85. — Marbre provenant d'un tombeau athénien

distingue par ses proportions plus grandes, est un vieillard barbu et chauve : assis sur un siège à dossier, les pieds chaussés et posés sur un tabouret, vêtu d'un simple himation, qui laisse le torse dénudé, il a

(1) Cf. *supra,* p. 198 ; p. 56, n. 2 ; Plutarque, *De latenter viv.*, 7, p. 1130 D : Ἡ δὲ τρίτη τῶν ἀνοσίως βεβιωκότων καὶ παρανόμων ὁδός ἐστιν εἰς ἔρεβός τι καὶ βάραθρον ὠθοῦσα τὰς ψυχάς. Rapprocher aussi Macrobe, *Comm. somn. Scip.* I 13, 16 : « In arcanis de animae reditu disputationibus fertur in hac vita delinquentes similes esse super aequale solum cadentibus, quibus denuo sine difficultate praesto sit surgere ; animas vero ex hac vita cum delictorum sordibus recedentes aequandas his, qui in abruptum ex alto praecipiti que delapsi sint, unde nunquam facultas fit resurgendi. »

(2) A. Conze, *Die attischen Grabreliefs,* t. IV (Texte), p. 8, fig. 1743, parmi les monuments postérieurs à Démétrius de Phalère. Plaque de marbre pentélique (H. 0 m. 55 ; L. 0 m. 75). Cf. Lawrence, *Later greek sculpture,* pl. 60 et p. 35, qui ne reconnaît dans ce morceau de sculpture qu'un « family group », interprétation que rejette, à juste titre, Ch. Picard, *Revue archéol.*, XVI, 1940, p. 159.

l'aspect qu'on prête aux philosophes. A ses côtés, se tiennent debout, tous figurés isolément, quatre jeunes gens et une jeune fille, qui sont probablement les disciples du Maître. La seule décoration murale de l'école où ils sont réunis, est une figure linéaire en forme de Ψ, inscrite dans un encadrement rectangulaire, qui n'est point, comme le suggérait Conze, une fenêtre, mais, comme l'a vu M. Picard, un tableau suspendu à la paroi. Le cadre, formé de lattes dont les extrémités se croisent, reproduit exactement ceux où sont réellement enchassés des *pinakes* trouvés en Égypte (1). Quel est donc ce signe qu'il contient, si important que seul il se détache sur le mur laissé nu ? Il semble bien être le symbole de la vie humaine, l'Y pythagoricien. Il s'en distingue, il est vrai, par une haste verticale, qui monte entre les deux branches divergentes, mais, comme l'a déjà noté Rohde (2), certains philosophes reconnaissaient non pas deux voies mais trois, ajoutant à celles des âmes pieuses et impies, la route intermédiaire des hommes qui, obéissant à la morale commune, n'avaient mérité ni récompense, ni châtiment.

Sous sa forme primitive, inaltérée, le signe de l'Y semble bien se retrouver à Rome, bien qu'il n'y ait pas été reconnu, sur une plaque de marbre, brisée en morceaux, (fig. 86), qui a été reléguée dans les magasins du Musée du Latran (3). Elle provient de la tombe que, vers l'époque d'Hadrien, un certain P. Aelius Hyginus éleva de

(1) Cf. Rubensohn, *Jahrbuch des Instituts*, XX, 1905, p. 17 s. et pl. I-III et le *pinax* (aujourd'hui au Musée de Bruxelles) que nous avons publié dans les *Mélanges Dussaud*, 1939, I, p. 1 ss. Un cadre semblable entoure un portrait accroché à la muraille, absolument comme sur la *trapéza* athénienne, dans une peinture de la Russie méridionale (Rostovtzeff, *op. cit.* [p. 418, n. 2], pl. XCII).

(2) Les textes sur ces trois routes ont été réunis par Rohde, *Psyché*, trad. fr., p. 444, note 3, fin. Platon, *Phédon*, 108 A, dit que la route vers l'Hadès οὔτε ἁπλῆ οὔτε μία φαίνεταί μοι εἶναι... ἔοικε δὲ σχίσεις τε καὶ τριόδους (var. περιόδους) πολλὰς ἔχειν ; cf. Varron, *Sat.*, fr. 566, Bücheler (tiré d'Héraclide Pontique) = Servius, *Georg.*, I, 34.

(3) Cette inscription a été publiée imparfaitement dans le *Corpus*, VI, 10724, dont l'éditeur n'a retrouvé dans le magasin du Latran que trois fragments de la plaque de marbre. Depuis lors, celle-ci a pu être entièrement reconstituée et je dois à l'obligeance de M. Bartolomeo Nogara d'avoir pu en obtenir un frottis, d'après lequel a été fait le dessin que reproduit la fig. 88. L'origine de la pierre est inconnue. D'après une note que m'a communiquée M. Nogara, elle est mentionnée dans le *Catalogo del card. Camerlengo* en 1828. Vers la même date elle fut copiée par Amati (cf. *Corpus* VI, p. LXVI, nº CXVIII). Elle porte la cote 2034 dans l'*Inventario lap. pag. Lat.*

son vivant pour lui-même et pour ses affranchis. A première vue, l'épitaphe paraît banale, mais si on l'examine, on sera frappé de la dimension démesurée de l'Y gravé à la première ligne. Sans doute cette lettre, comme l'I, dépasse parfois les autres dans l'écriture épigraphique (1). Ce pourrait être une simple habitude graphique, à laquelle on n'attachait aucune signification précise (2), et il serait imprudent de rien conclure de cette seule particularité. Mais ici, cet Y, première syllabe du nom d'Hyginus, est dans une inscription latine la voyelle grecque, puisque l'H a été supprimé, et elle est séparée du contexte et mise



Fig. 86. — Épitaphe de P. Aelius Hyginus. Musée du Latran.

en relief par un point placé de chaque côté. De plus, elle occupe le milieu de la ligne, exactement sous la couronne figurée à la précédente. Tout ceci semble bien être intentionnel. L'auteur de cette épitaphe a voulu indiquer son appartenance à la secte pythagoricienne par un signe discret, intelligible pour les seuls initiés, comme les chrétiens ont, sur leurs sépultures, fait connaître leur foi par le chrisme. Les palmes et la couronne, gravées des deux côtés et dans l'intervalle des lettres D. M., sont des emblèmes bien connus de la victoire remportée sur la mort (3), de cette espérance d'une vie future que Pythagore avait fait luire pour ses disciples.

(1) Cf. *infra*, p. 430, note 4.

(2) Cagnat, *Manuel d'épigr. latine*[4], 1914, p. 17, discute le fait pour l'I, mais il ne parle pas de l'Y.

(3) Cf. *supra*, p. 219, n. 2 ; 220, n. 5 ; 239, n. 2 et *infra*, Appendice, p. 481 s. où nous expliquerons l'origine de cette notation symbolique.

Cette brève inscription, dont le formulaire est trivial, ne peut nous apporter beaucoup de révélations sur la personne de P. Aelius Hyginus. Notons toutefois que cet affranchi, fier du droit de cité qu'il avait reçu d'Hadrien, a voulu se servir du latin, qu'il savait fort mal, et l'incorrection extrême de son texte prouve que sa langue était le grec (1). Peut-être était-il venu comme esclave d'Asie Mineure, où le pythagorisme était toujours vivace. Il paraît avoir vécu dans le célibat, car il ne nomme ni femme, ni enfants, et ceci s'accorde bien avec la valeur qu'attachait à la continence les disciples du sage de Samos (2). Enfin, alors qu'il pouvait à Rome stipuler l'amende contre les violateurs de sa sépulture au profit soit de *l'aerarium,* soit du collège des pontifes (3), il a préféré celui-ci, ce qui peut être regardé aussi comme un indice de sa piété.

Retrouve-t-on d'autres épitaphes crypto-pythagoriciennes parmi celle où l'Y dépasse les autres lettres (4) ? En l'absence d'indices plus probants, on doit s'abstenir de toute affirmation. A-t-on parfois ailleurs mis cet Y en vedette, soit comme ici, en l'isolant entre deux points, soit par quelque autre artifice ? La publication des inscriptions du *Corpus* en caractères typographiques n'est pas suffisante pour en juger sûrement, et nos observations auront peut-être pour effet d'attirer

(1) Il écrit *hunc monimentum* pour *hoc monumentum* et *quisque* (= ὅστις) au lieu de *quicumque* ; accole le présent *vendere* au parfait *donasse* dans le sens de l'infinitif aoriste grec, et croit que le *se* est un mot distinct, qui doit être séparé par un point.

(2) Diodore, X, 9, 3-4 : Καθόλου τὸ γένος ἀφροδισίων εἶναι βλαβερόν κ. τ. λ. ; Diogène Laërce, VIII, 6, 9 ; Plutarque, *Quaest. conviv.*, III, 6, 3 = Diels, *Vorsokrat*[5] (Clinias), 54, 5. Cf. Aristoxène chez Jamblique, *Vit. Pyth.*, 210 ss. L'ancien pythagorisme paraît avoir considéré la question des rapports sexuels surtout au point de vue hygiénique. Une tendance ascétique prédomine dans le néo-pythagorisme. Cf. Philostrate, *Vit. Apoll.*, I, 13, 3 : Αὐτὸς δὲ μήτ' ἂν γῆμαι, μήτ' ἂν εἰς ὁμιλίαν ἀφικέσθαι ποτ' ἀφροδισίων κ. τ. λ.

(3) Cf. Mommsen, *Römisches Strafrecht,* p. 817 ss.

(4) J'ai noté parmi les *sepulcrales* du CIL, VI : 1916, HYMNO, le nom est inscrit dans la « couronne d'immortalité » — 22792 MYRINENI, sous une femme étendue sur une couche (cf. *infra,* p. 432) — SCYLACI, autour de l'épitaphe, diverses armes et une ciste mystique. Ce sont les seules où la sculpture pourrait s'interpréter comme un indice de pythagorisme. D'autres inscriptions en sont dépourvues : 21719 (Tyche) ; 21852 (Tyche et Eutycho) ; 22783 (Nychius) ; 22910 (Thybridi) ; 23115 (Glypti) ; 24078 ([Philar]gyrus) ; 24096 (Heuthycia [*sic*], Polycronius) ; 24993 (Psycheni) ; 25086 (Myrmecis) ; 27378 (Thrasyllus, Thrasylli) ; 28441 (Dionysius) ; 28986 (Pyche) — Le numéro 20525 (D. M. Iuliae Hymnidi) est gravé sur une urne de marbre, et n'est certainement pas pythagoricien, car la secte pratiquait l'inhumation, non l'incinération.

l'attention des épigraphistes sur un détail, qui pouvait aisément passer inaperçu.

Un autre rapprochement, que l'on peut établir entre la stèle de Philadelphie et certains tombeaux d'Asie Mineure, conduit à un résultat plus certain. Sur de nombreuses pierres tombales de cette région, on trouve reproduits, soit un paysan labourant (fig. 87), soit une charrue attelée de bœufs (fig. 88), soit même une simple charrue (1). Ces images évoquent toutes, par une notation plus ou moins abrégée, la même idée :



Fig. 87. — Pierre tombale d'Asie Mineure. Laboureur, mains supines, Hermès.



Fig. 88. — Pierre tombale d'Asie Mineure. Banquet funéraire, charrue.

celle du travail de la terre. Labourer était pour la population agricole de l'Anatolie l'œuvre essentielle ; le labour est le πόνος par excellence (2) : celui qui s'est acquitté de ce devoir pénible avec persévérance, et qui chaque année, a fait lever le blé dans ses champs en y traçant inlassablement ses sillons, a mérité une rétribution dans l'autre vie (3).

(1) Les monuments sont cités par Mendel, *Catalogue des sculptures des Musées ottomans*, t. III, n° 1074, commentaire. Cf. Louis Robert, *Collection Froehner, Inscriptions grecques*, p. 66 s. et *Revue de Philologie*, LXV, 1939, p. 204.

(2) Cf. le Pseudo-Ménandre (pythagoricien ?) chez Clément d'Alexandrie, *Stromat.*, V, 14, p. 720 P = Eusèbe, *Prép. évang.*, XIII, 13, 46 : Ὁ γὰρ θεὸς ἔργοις δικαίοις ἥδεται | καὶ οὐκ ἀδίκοις πονοῦντα δ'ἐᾷ τὸν ἴδιον ὑψῶσαι βίον | τὴν γῆν ἀροῦντα νύκτα καὶ τὴν ἡμέραν. — Sur la valeur attachée par les Néo-Pythagoriciens à l'agriculture, cf. Brinkmann, *l. c.*, p. 623, n. 1.

(3) Il faut distinguer ici entre les stèles votives et les stèles funéraires. Sur les pre-

Que telle soit bien la signification des représentations du labour dans la sculpture funéraire est prouvé par les sculptures où on les trouve associées au banquet d'outre-tombe, qui occupe le sommet du monument (fig. 98), absolument comme sur la stèle de Philadelphie (1). Ces tombeaux nous apportent une nouvelle preuve de la large diffusion en Asie Mineure des idées pythagoriciennes sur la récompense posthume accordée à ceux qui ont peiné, accompli un rude labeur durant leur vie terrestre.

La composition du bas-relief de Philadelphie et des pierres tombales qui s'y rattachent permettent d'interpréter sûrement une série d'autres monuments d'époque romaine, dont la partie supérieure porte la représentation traditionnelle du « banquet funéraire » (2). Ces monuments s'inspirent, comme la stèle lydienne, de la croyance que l'exercice d'un pénible travail durant la vie, avait comme contre-partie une récréation éternelle dans un autre monde. Cette foi était en particulier celle des hommes exerçant de durs ou dangereux métiers, comme celui de soldat, et nous la voyons traduite par le ciseau sur un grand nombre de tombeaux des *equites singulares* à Rome (3).

mières, la charrue et son attelage figurent souvent, parce que le dieu auquel la dédicace est faite, a conservé ou doit conserver au paysan son bien le plus précieux, c'est-à-dire sa paire de bœufs. Elles nous révèlent une préoccupation essentielle des populations agricoles de l'Anatolie (cf. les miracles attribués à S. Georges de Cappadoce, *Miracula S. Georgii*, éd. Aufhauser, 1913, p. 44 ss. et *Revue hist. des rel.*, XCIV, 1936, p. 25). Mais la représentation du labour sur les stèles funéraires ne peut avoir le même sens. Elle n'a pas une valeur sociale et terrienne, mais religieuse et eschatologique. — M. Rostovtzeff est arrivé à une opinion analogue pour les tombeaux des artisans et marchands gaulois, « consécration du labeur » (*Econ. hist. Roman empire*, p. 535, n. 26).

(1) Mendel, *op. cit.*, nº 1058, que nous reproduisons avec le nº 1075, où l'Hermès psychopompe est joint au laboureur et où les deux « mains supines » font un geste de prière. — Aux exemples recueillis par Mendel (nº 1074), Louis Robert (*Collection Froehner, l. c.*) en ajoute un nouveau : « Parmi les nombreuses stèles funéraires trouvées sur un site antique au sud du lac Manias, l'une, au musée de Smyrne (nº 358), représente, au-dessous d'un banquet funèbre, un laboureur avec son aiguillon conduisant une charrue. »

(2) Les représentations du « banquet funéraire » sont innombrables (cf. *supra*, p. 419). Celles qui apparaissent sur les stèles romaines (en particulier à la frontière de Germanie) ont été étudiées par B. Schröder, *Studien zu den Grabdenkmäler der Kaiserzeit* dans *Bonner Jahrbücher*, CVIII, 1902, p. 47 ss. (cf. *supra*, p. 419, n. 1).

(3) CIL, VI, 3176-3318 ; Suppl. 32783-32888 ; Cf. Amelung, *Catal. Vatic., Galleria Lapidaria*, I, p. 170 ss., 264 ss., pl. 23 et 28. Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit*,



Cliché Brit. Mus.

1 - Stèle de T. Aurelius Saturninus.
British Museum.



Cliché Moscioni 20320

2 - Stèle de T. Aurelius Tertius.
Galerie Lapidaire du Vatican.



Cliché Moscioni 20319

3 - Stèle d'Aurelius Dizala.
Galerie Lapidaire du Vatican.



D'après Amelung

4 - Stèle de T. Flavius Julius.
Galerie Lapidaire du Vatican.

On ne saurait préciser en quelle mesure les soldats de cette garde impériale, recrutés dans diverses provinces, avaient conservé les croyances de leur pays d'origine et jusqu'à quel point celles-ci avaient été modifiées par le milieu où ils vivaient. Mais, dans leur caserne, ont été trouvées de nombreuses dédicaces qui révèlent le syncrétisme de leur dévotion : la triade capitoline y est suivie d'une longue série de dieux romains et provinciaux (1). L'uniformité même des images sculptées sur leurs tombes fait voir que pendant leur long séjour dans la capitale de l'Empire, ces hommes de race différente avaient été gagnés par les doctrines qui y avaient cours. C'est ce qu'indique mieux encore, l'épitaphe, conservée par une heureuse chance dans l'*Anthologie,* (2) de Zénodote, « cavalier de l'Empereur » — le lemme précise que celui-ci est Marc Aurèle ou Hadrien. Ce militaire au cœur brave et aux discours avisés, nouveau Socrate en Ausonie, s'est rendu digne d'être héroïsé ; si la pierre tumulaire couvre son corps, son âme a trouvé au ciel un séjour divin, là où sont allés Orphée et Platon. On le voit, la récompense qu'avaient méritée jadis un chantre et un philosophe inspirés par les Muses (3), pouvait être obtenue aussi par un soldat courageux et sagace.

De pareils vers éclairent singulièrement les croyances dont s'inspire la décoration des tombes nombreuses du corps d'élite auquel appartenait Zénodote. Prenons par exemple la stèle d'un cavalier pannonien, T. Aurelius Saturninus (Pl. XLIV, 1), aujourd'hui au British Museum (4). Elle pourra servir d'exemple pour plusieurs autres analogues. A la partie inférieure, on voit un cheval harnaché, une housse frangée sur le dos, mené à la longe par un goujat. Le motif est cou-

p. 188 ss. De nouvelles stèles des *equites singulares* ont été acquises par le Musée du Vatican il y a peu d'années, et commentées par M. Nogara dans une communication à l'*Accademia pontif. Rom. d'Archeologia*. Nous en attendons de lui la publication.

(1) CIL, VI, Suppl. 31138 ss.

(2) *Anthol. Palat.*, VII, 363 : Ὧδε τύμβος εὐγλύπτοιο μετάλλου | ἥρωος μεγάλου νέκυος κατὰ σῶμα καλύπτει, | Ζηνοδότου · ψυχὴ δὲ κατ' οὐρανόν, ἧχι περ Ὀρφεύς, | ἧχι Πλάτων, ἱερὸν θεοδέγμονα θῶκον ἐφεῦρεν · | ἱππεὺς μὲν γὰρ ἔην βασιλήϊος ἄλκιμος οὗτος, | κύδιμος, ἀρτιεπής, θεοείκελος · ἐν δ' ἄρα μύθοις | Σωκράτεος μίμημα παρ' Αὐσονίοισιν ἐτύχθη. — Une autre épitaphe métrique d'un *eques singularis* (CIL, VI, 32808 = Bücheler, *Carm. ep.*, 474) n'est qu'une déformation barbare d'un cliché poétique ; cf. Bücheler, nos 475, 476.

(3) Cf. *supra*, p. 304, note 2 ; p. 315.

(4) CIL, VI, 3222 ; Smith, *Cat. sculpt. Brit. Mus.*, III, p. 344, no 2354.

rant (1) : c'est le destrier que montait le défunt et qui doit rappeler ses chevauchées et sa carrière (2). A la partie supérieure, entre deux masques coiffés du bonnet phrygien, le mort est à demi couché sur un lit, devant lequel est placée une petite table à trois pieds, habituelle dans ce type de représentation. Le convive porte sur le bras gauche une serviette et tient de la main droite la couronne d'immortalité. Au pied du lit, un serviteur s'avance portant une guirlande ; derrière la couche, est posée la ciste mystique, telle qu'elle apparaît dans les scènes dionysiaques (3), allusion aux révélations religieuses qui ont donné à ce soldat l'espoir de participer au festin céleste.

(1) Stèles des *equites singulares* : CIL, VI, 3177, 3180, 3205, 3206, 3209 à 3211, 3214 (= Amelung, *Skulpt. Vatic.*, I, p. 269, n° 137 *n*), 3220 (= Amelung, p. 265, n° 137 *d*), 3224, 3225, 3230, 3232, 3235, 3239 (= Amelung, p. 172, n° 11 *d*), 3243 (= Amelung, p. 267, n° 137 *i*), 3253 (cf. *infra*), 3282, 3284 (= Amelung, p. 266, n° 137 *e*), 3290 (trois chevaux, cf. *infra*, p. 438, n. 4), 3295, 3300, 3301, 3304, 3314, 3317, 3322, 32794, 32809 (deux chevaux). Cf. Schröder, *l. c.*, p. 49, note 2.

(2) Cf. Schröder, *l. c.*, p. 50 ; Macchioro (*Simbolismo*, p. 122), pensait que, comme sur de nombreux bas-reliefs grecs où il figure, le cheval devait être associé à la scène du banquet funéraire et indiquerait simplement que le mort est héroïsé. Mais on ne peut joindre ainsi étroitement le haut et le bas de la stèle, qui certainement s'opposent, comme sur le bas-relief de Philadelphie et ailleurs. Au reste, le valet d'armes (*calo*), conduisant le cheval, est reproduit sur des tombeaux de militaires où le banquet ne figure pas (cf. p. ex. *supra*, p. 156, n. 3 et pl. X) et, d'autre part, certains tombeaux des *equites singulares* substituent au *calo* l'image d'un cavalier sur sa monture (CIL, VI, 3234 [= Amelung, I, p. 266, n° 137 *f*], 3247, 3264, 3292), ou d'un cavalier attaquant un fantassin (*Ibid.*, 32803), preuve évidente que le cheval, même isolé, doit rappeler la carrière militaire du mort. — Comme ces morts héroïsés, les dieux sont parfois représentés par le cheval, qu'ils sont censés monter. Dans la procession de Darius décrite par Quinte Curce (III, 3, 8), le coursier du Soleil suivait le quadrige de Zeus (cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, II, p. 121, n. 6 ; 144, n. 3). On en rapprochera les chevaux d'Hercule (Verethraghna ?), qui chez les Parthes chassaient, le dieu restant invisible (Tacite, *Annales*, XII, 13). Dans l'Inde, avant qu'on figurât le Bouddha, il était parfois représenté par un cheval sans cavalier (Masson-Oursel, *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933, p. 417).

(3) La ciste mystique se retrouve, CIL, VI, 3186, 3200 (villa Albani), 3208, 3214 (= Amelung, I, p. 269, n° 137 *n*), 3220 (= Amelung, p. 265, n° 137 *d*), 3234 (= Amelung, p. 266, n° 137 *f*), 3241 (= Amelung, p. 267, n° 137 g), 3243 (= Amelung, p. 267, n° 137 *i*), 3260 (= Amelung, p. 259, n° 128 *b*), 3290 (= Amelung, p. 171, n° 11 *c*). Macchioro, *Simbolismo*, p. 112 [104] ss. réfute victorieusement l'interprétation de Cavedoni, qui voyait dans cette ciste des *equites singulares* une simple corbeille servant à

Ce type de stèles funéraires, qui place au sommet le repas élyséen et au bas une scène militaire, n'est pas particulier aux *equites singulares*. Il se retrouve à la frontière de l'empire sur les pierres tombales d'autres soldats. Ainsi, dans la Germanie inférieure, deux cavaliers d'une *ala Noricorum* (1) se sont fait représenter banquetant, tandis que dans le registre inférieur un valet d'armes conduit leur cheval de



Fig 89. — Pierre tombale d'un cavalier du Norique. Musée de Trèves.



Fig. 90. — Pierre tombale d'un cavalier africain. Musée de Leyde.

bataille, tout comme sur les sépultures dont nous venons de parler. Nous reproduisons (fig. 89), celle du Musée de Trèves. Le mort en costume civil, est accoudé sur un lit, tenant de la main gauche

un usage domestique ; cf. Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit*, p. 233 ss. Amelung s'est rangé à l'opinion de Cavedoni (p. 171, n° 11 *c*), mais le rapprochement qu'il fait avec le bas-relief Chiaramonti n° 69 (*infra*, p. 451) ne favorise pas sa thèse, mais la contredit, car la ciste mystique est tout à fait à sa place dans un banquet de l'autre monde. Elle appartient aux mystères qui donnaient à leurs adeptes l'assurance de participer au festin éternel, en particulier à ceux de Bacchus.

(1) CIL, XIII, 8670, au Musée de Trèves (Hettner, *Catal.*, n° 308) ; Saglio-Pottier, *Dict*, s. v. « Eques », p. 790, fig. 2740, que reproduit notre figure. — CIL, XIII, 8309, au Musée de Cologne ; cf. Klinkenberg, *Bonner Jahrbücher,* CVIII, 1902, p. 96, n° 37.

une serviette ; devant lui, une petite table porte deux gobelets et à côté d'elle, est posée une grande aiguière ; au pied du lit, un jeune homme est assis. A la partie inférieure, un goujat, armé de la lance, tient par sa longe un cheval, dont une longue housse brodée couvre le dos. La même opposition réapparaît sur une stèle du Musée de Mayence, où nous voyons en bas un cavalier d'une *ala Picentiana* conduisant par la bride son cheval harnaché ; en haut, le héros sur sa couche devant la *mensa tripes,* portant des coupes (1).

A cette série de monuments, s'oppose, dans la série nombreuse de pierres tombales des *equites singulares,* un autre groupe, qui au tableau militaire substitue une scène de chasse. Choisissons la tombe, aujourd'hui au Vatican (Pl. XLIV, 2), d'un cavalier originaire de Rétie, T. Aurelius Tertius (2). Un tableau réservé sous l'inscription nous le présente : il est monté sur un cheval galopant, qui porte en guise de chabraque une peau de lion, et il fonce sur un sanglier, qu'il se prépare à percer de sa lance. La bête énorme, sortant de sa bauge, débouche

(1) Espérandieu, *Bas-rel. de la Gaule*, VII, n° 5838 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 526, 3. — Plus exceptionnelle est la composition d'une stèle trouvée en Hollande et conservée au Musée de Leyde (CIL, XIII, 8806 ; Leemans, *Verhandelingen Akad. Letterkunde Amsterdam,* VIII, 1875, p. 22 s. et pl. 1, que reproduit notre figure 90). Le haut de la pierre porte de nouveau la scène du banquet. Le mort est couché sur un lit, au pied duquel se tient un enfant, les mains croisées ; devant la couche, sont placées une aiguière et une *mensa tripes,* chargée d'aliments. Au-dessus, est figurée une sirène ailée entre deux lions. Le défunt était un vétéran d'une *ala Afrorum.* Or l'on a mis au jour à Auzia, près d'Aumale en Algérie, une pierre funéraire du *beneficiarius* d'un préfet (CIL, VIII, 9057 = 20738, Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v., « Beneficiarius », fig. 819 ; *Revue archéol.*, 1863, p. 294, pl. VIII), où le banquet funéraire est de même accosté de deux lions : nous avons dit ailleurs (p. 160) qu'ils pouvaient être soit les lions de la *Caelestis,* la grande déesse africaine, figurés comme gardiens de la sépulture (cf. *Anthol.*, VII, 344, 426), soit, comme sur d'autres tombeaux, les emblèmes des feux du ciel, où se situerait le repas d'outre-tombe. La seconde interprétation semble la plus probable, si la Sirène est ici une cantatrice céleste, comme celles dont nous avons parlé, p. 329 s., mais sa signification peut être différente (cf. Leemans, p. 17 et CIL, XI, 178) — Un autre banquet funéraire figure sur la tombe d'un vétéran d'une *ala Thracum,* trouvée à Utrecht. Elle est publiée par Leemans, *l. c.*, pl. II = CIL, XIII, 8818, mais ne se distingue pas par les mêmes particularités que la première.

(2) CIL, VI, 3228 ; cf. Amelung, *Cat. Vatic.*, *Galler. Lapidaria,* n° 137 *b* (t. I, p. 264) et pl. 28. — Le même type de chasse au sanglier se retrouve sur une pierre tombale, trouvée à Thyatire en Asie Mineure, mais qui est celle d'un cavalier « qui militavit annos XX in vexillatione equitum Dal(matarum) ».

de derrière un arbre et est attaquée par un limier. Au-dessus de l'épitaphe, le défunt, une coupe dans la main gauche, une couronne repliée dans la droite, est de nouveau étendu sur la couche du banquet, devant laquelle sont posés la *mensa tripes* et un vase. Derrière lui, se tient debout un personnage barbu, dont la tête seule apparaît. Au pied du lit, un enfant tient une guirlande, ou peut-être une torche renversée (1). Au sommet de la pierre, le buste du mort est accosté de deux aigles prenant leur essor, les ailes éployées : l'oiseau de l'apothéose (2).

La scène de la chasse équestre, traitée de façon analogue, prend encore plus d'importance sur la stèle d'Aurelius Dizala (3), où elle occupe la majeure partie de la pierre (Pl. XLIV, 3). Le cavalier monte un coursier, dont le dos est couvert d'une housse frangée et d'une peau de bête ; il tient les rênes de la main gauche et brandit de la droite la lance, qui mettra le sanglier à mort. Le cheval, lancé au galop, est suivi, contre toute vraisemblance, d'un valet portant un casque (4). Entre deux masques de théâtre, aujourd'hui mutilés, emblème dionysiaque très fréquent, le fronton est occupé par la scène du festin : le mort, accoudé sur son lit, tient de la main droite une coupe ; devant lui, est placée la table à trois pieds, sur laquelle est posée une galette ronde ou un pain. Derrière le chevet, est assis un enfant avec une couronne et une coupe ; au pied du lit, se tient un serviteur, une guirlande dans la main droite.

Comme le festin éternel se célèbre dans les hauteurs célestes, le sculpteur a parfois intercalé, entre lui et la scène militaire (5) ou cynégétique (6), des génies ailés soutenant la couronne d'immor-

(1) Cf. *supra*, p. 409, n. 3.

(2) Cf. *supra*, pp. 97, n. 2 ; 154 ; 162.

(3) CIL, VI, 3202 ; Amelung, *Cat. Vat.*, *Gall. Lapid.*, n° 137 *c* (t. I, p. 265) et pl. 28. Saglio-Pottier, *Dict.*, *s. v.* « Equites singulares », p. 790, fig. 2746.

(4) Ce détail suffirait à prouver que le chasseur est bien l'*eques singularis* défunt, et qu'il ne peut s'agir d'un « cavalier thrace », dont le type artistique offre une grande ressemblance avec celui de nos soldats. D'ailleurs T. Aur. Tertius était un Rète, et la religion de sa patrie n'était point celle des Balkans. Il a pu cependant exister quelque connexion mystique entre le culte des dieux cavaliers et chasseurs et les croyances eschatologiques dont nos tombes romaines sont l'expression ; cf. *infra*, p. 442, note 3.

(5) CIL, VI, 3214 (= Amelung, p. 269, n° 137 ***n***), 3220 (= Amelung, p. 265, n° 137 ***d***), 3239 (= Amelung, p. 172, n° 11 ***d***), 3241, 3243 (= Amelung, p. 267, n° 137 ***i***). Nous reproduisons le CIL, VI, 3253 ; cf. ***infra***, p. 438.

(6) Stèle de Lucius Servandus, aujourd'hui au Musée des Thermes, CIL, VI, 3270. Le cavalier attaquant à la lance le sanglier reproduit le type habituel, mais autour de

talité (1), ou une guirlande qui, nouée, formera cette couronne (2), ou encore les mêmes génies emportant dans leur vol le buste du défunt dans un médaillon (3). Nous reproduisons (Pl. XLIV, 4) la stèle de T. Flavius Julius : étant *sesquiplicarius,* il avait droit à deux chevaux (4), qu'on n'a pas manqué de représenter, le dos couvert d'une riche housse frangée. Au-dessus de l'inscription, des Éros volant soulèvent une grosse couronne, pourvue de lemnisques, qui paraît bien lourde pour leurs faibles ailes. Plus haut, entre deux masques scéniques, le défunt, tenant une autre couronne, s'accoude, comme de coutume, sur le lit devant la table à trois pieds, avec la ciste mystique derrière le chevet et le serviteur au pied du lit.

Sur ces tombeaux des *equites singulares* et d'autres analogues, pourquoi a-t-on parfois remplacé le cheval de bataille ou la scène de combat par une chasse ? On a émis l'opinion que ces cavaliers devaient accompagner l'empereur à la chasse, supposition arbitraire (6). On pourrait alléguer avec plus de vraisemblance que dans l'armée la destruction ou la capture du gibier était souvent, en temps de paix, un service commandé, destiné à la fois à débarrasser les campagnes d'animaux nuisibles, comme le sanglier, et à fournir des bêtes sauvages

l'arbre, qui se dresse à droite, s'enroule un serpent, comme sur certaines représentations du Héros thrace. Sur sa signification, cf. notre article des *Mélanges Dussaud* (Paris, 1938), t. I, p. 1 ss. Le mort n'était pas un Thrace, mais *natione Pannonius.* Toutefois un de ses deux héritiers, qui ont fait sculpter la stèle, s'appelle Aurelius *Bithus,* nom thrace (Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéologie,* p. 540).

(1) CIL, VI, 3220, 3239, 3243, 3253.

(2) CIL, VI, 3214 (= Amelung, p. 269, n° 137 *n,* pl. 28) ; 3257 (à Naples).

(3) CIL, VI, 3234 (= Amelung, p. 266, n° 137 *f*).

(4) CIL, VI, 3253 (= Amelung, p. 268, n° 137 *l* et pl. 28). — Pour la double monture du *sesquiplicarius,* cf. Hygin, *De mun. castr.,* 16 : « Alunt equos singuli decuriones ternos, duplicarii et sesquiplicarii binos. » — Valet d'un *sesquiplicarius,* tenant deux chevaux : Schober, *Grabsteine von Pannonien,* 1923, p. 32, n° 57 ; cf. CIL, VI, 32809.

(5) En dehors des monuments cités, la scène de chasse réapparaît encore CIL, VI, 3191, 3195, 3213, 3214, 3223, 3224, 3226, 3254, 3270, 3318, 32808. — D'autres exemples de la chasse, mais non accompagnée du festin, ont été réunis par Bruno Schröder, *l. c.* [*supra,* p. 432, n. 2], p. 50, n. 1.

(6) Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit,* p. 189 : « Die Darstellung der Jagd bezieht sich auf eine Dienstobliegenheit, indem die *equites singulares* den Kaiser auf der Jagd zu begleiten hatten. » Mais cette explication, imaginée par Müller (*Philologus,* XL, p. 261), ne s'appuie sur aucun témoignage antique.

aux *venationes* de l'amphithéâtre (1). On pourrait se rappeler aussi que, chez les anciens la chasse a toujours été considérée comme la meilleure préparation physique et morale à la guerre (2), et qu'ainsi cet exercice était le plus digne de figurer sur des tombeaux de soldats. Mais d'autres motifs plus profonds doivent être invoqués pour expliquer la fréquence extrême de ce genre de décoration sur les sépultures de nos cavaliers romains.

Si l'on considère la question d'un point de vue plus général, il est certain que parfois on a sculpté des scènes de vénerie sur la tombe d'un chasseur pour rappeler le souvenir d'un sport auquel il s'adonnait avec passion (3). Peut-être encore, y expriment-elles parfois la pensée que le défunt continuait dans son existence posthume à jouir de son plaisir favori (4). Des vers de la *Nekyia* homérique, ne nous montrent-ils pas le géant Orion, armé de sa massue, poursuivant dans le Pré d'Asphodèle les fauves qu'autrefois il abattait dans les monts solitaires ? (5). On s'en souviendra, le « testament du Lingon » prescrit de brûler avec lui tout son attirail de chasse (6), évidemment avec l'espoir qu'ainsi il le retrouverait à sa disposition dans l'autre

(1) Lafaye dans Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Venatio », p. 706. Cf. *infra*, p. 440, n. 5.

(2) Cf. *Ibid.* p. 694 ; Orth, dans *Realenc.*, s. v. « Jagd », col. 559 s.

(3) Cf. p. ex. *Anthol. Pal.*, VII, 338 : Tombeau de Magnésie où, en souvenir d'un chasseur mort à vingt ans, l'on avait sculpté dans le marbre, avec le gibier fuyant, les chevaux, les chiens, les javelots, les pieux, les filets, qui avaient servi à sa poursuite ou sa capture. — Stèle d'Artémidoros : Le Bas, *Monuments figurés*, pl. 76 = Reinach *Rép. rel.*, II, p. 381, n. 1. L'épitaphe ne dit pas que le défunt ait été un chasseur, mais c'est probable. — Le bas-relief de Ghineh en Phénicie, qui n'a aucun rapport avec le culte d'Adonis, figure un personnage perçant un ours de son épieu. La tombe qu'il ornait était sans doute celle d'un chasseur qui avait dépisté les ours dans les forêts du Liban (cf. Seyrig, *Syria*, XXI, 1940, p. 113 s. et pl. XV). Comparer la stèle d'un *ursarius* dans notre *Voyage dans le Pont*, 1906, p. 167. — En Italie : CIL, V, 3403 : « P. Hostilio Campano venatori », avec deux scènes de chasse. — Cf. *infra*, p. 444, le « sarcophage du satrape. » — Sur le mausolée d'Hermel, cf. Addit.

(4) C'est ainsi que M. Macchioro (*Simbolismo*, p. 122 [114]) a voulu interpréter les représentations cynégétiques des monuments funéraires.

(5) Odyssée XI, 567 ss. Ces vers se trouvent dans un passage interpolé, peut être d'origine pythagoricienne ; cf. *supra*, p. 369, n. 5.

(6) CIL, XIII, 5708 = Dessau 8379. De même, rame et nasse placées sur la tombe d'un pêcheur : *Anthol.*, VII, 505 ; cf. *Odyss.*, XII, 14 ; Virgile, *En.*, VI, 232. — Chevaux et chiens enterrés avec leur maître, en Thessalie et à Sidon ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Venatio », p. 688, n. 1. — Cf. *supra*, p. 405.

monde. Mais telles ne sont pas les idées que doivent suggérer les tableaux de vénerie sculptés sur les monuments que nous considérons ici, car ils ne peuvent reproduire des battues auxquelles aurait réellement pris part le mort couché dans la tombe. En effet, on y voit figurer fréquemment la mise à mort d'un lion (1), émouvante récréation que l'on offrait aux empereurs en Orient ou en Afrique (2), mais à laquelle ne pouvaient s'adonner les modestes Européens dont nous étudions les sépultures. Manifestement, le marbrier n'a pas voulu représenter telle ou telle prouesse cynégétique d'un individu déterminé, mais la chasse en général. Or, l'on remarque que toujours il a choisi, pour la figurer, un épisode périlleux, soit qu'il montre le chasseur attaquant, comme nous le disions, le lion ou aux prises avec un sanglier, un ours, des cerfs (3). Son propos a été de mettre en relief la vaillance de celui qui affronte un gibier dangereux.

La chasse avait gardé dans l'antiquité un caractère religieux qu'elle a perdu aujourd'hui. On était moins éloigné du temps où l'homme menait une lutte sans trève contre les animaux sauvages, qui rôdaient autour de sa demeure et menaçaient sa vie et dont il triomphait grâce à la protection des dieux, souvent veneurs eux-mêmes : cette œuvre pieuse commençait et se terminait en Grèce par des sacrifices et des prières ; elle avait en Gaule le même caractère sacré (4), et à Rome les médaillons de l'arc de Constantin, qui remontent à l'époque d'Hadrien, associent des scènes de chasse à des scènes religieuses.

Les moralistes trouvèrent d'autres motifs de glorifier la chasse (5) :

(1) Cf. *infra*, pp. 449, 453. — Chasse au lion : Lafaye, *l. c.*, p. 688 ; Orth dans *Realenc.* s. v. « Jagd », col. 595, et nos *Fouilles de Doura-Europos*, p. 234.

(2) Cette « chasse impériale », où le lion se rue vers le prince à cheval, qui le
perce de sa lance, est un motif fréquemment reproduit sur les sarcophages : Reinach,
Rép. rel., III, 124, 1 (Pise) ; 208, 2 (Capitole) ; 261, 2 (Giustiniani) ; 305, 2 ; 306, 1
(Mattei) ; II, 64, 1 (Dresde) ; 302, 1 (Reims). Le motif remonte à l'ancien Orient.

(3) Cf. *supra*, p. 436 s., *infra*, p. 449, p. 453.

(4) Arrien, *Cynég.*, 35, 1 ; cf. Jullian, *Histoire de la Gaule*, II, p. 289, qui définit
la chasse celtique « une sorte de guerre rustique, savante et religieuse. »

(5) Pseudo-Xénophon, *Cynég.*, 12-13 ; Platon, *Lois*, p. 222 ; cf. Saglio-Pottier, *l. c.*
p. 694 ; *Realenc.*, *l. c.*, col. 558 s. A l'époque romaine, Dion Chrysostome, LXX, 2,
oppose à l' ἀνδρεία et à la φιλοπονία du chasseur la mollesse de ceux qui ne vivent
pas au grand air. — Parmi les Latins ; cf. Horace, *Épîtres*, I, 18, 48-52 :
« Romanis solemne viris opus, utile famae / vitaeque et membris, praesertim cum
valeas et / vel cursu superare canem vel viribus aprum / possis. « Pline, *Paneg.*, 81
(p. 205 Durry) : « Quae enim remissio tibi, nisi lustrare saltus, excutere cubilibus feras...

ils virent en elle une école d'endurance, qui habituait le corps à résister aux intempéries, à user d'un régime frugal et à coucher sur la dure, et qui développait en même temps les qualités viriles de persévérance dans la volonté, de décision rapide au moment critique et de mépris du danger. Les philosophes louèrent aussi la lutte contre les animaux comme une victoire de l'audace intelligente sur la force et la violence brutales (1). L'emploi des armes à feu n'avait pas encore donné à l'homme, dans cette guérilla meurtrière, une supériorité irrésistible sur ses adversaires, dégradant ainsi son triomphe (2).

Toutes ces raisons ennoblissaient aux yeux des anciens ce qui n'est plus pour nous qu'un divertissement sportif ou un exercice hygiénique, et l'on comprend qu'une religion qui héroïsait tous ceux qui avaient

Olim haec experientia iuventutis, haec voluptas erat, his artibus futuri duces imbuebantur, certare cum fugacibus feris cursu, cum audacibus robore, cum callidis astu ; nec mediocre pacis decus habebatur submota campis irruptio ferarum et obsidione quadam liberatus agrestium labor ». Cf. Friedländer, *Sitteng.*, II[10], p. 81 ss. — Les exploits des guerriers et ceux des chasseurs sont rapprochés de même par les Byzantins ; cf. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 1936, p. 139.

(1) Plutarque, *De sollertia animal.*, 29 : Τέχνης καὶ τόλμης νοῦν ἐχούσης πρὸς ἀνόητον ἰσχὺν καὶ βίαν ἀντιταττομένης. Cf. Louis Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, 1940, p. 329 s. — Il est une autre qualité que l'on a prétendu récemment attribuer aux chasseurs, c'est la μεγαλοψυχία. Le buste de cette abstraction personnifiée occupe, en effet, le médaillon central d'une mosaïque, trouvée près d'Antioche, et il y est entouré de chasseurs combattant des bêtes féroces, lesquels portent les noms mythologiques de Méléagre, Adonis, Actéon, Hippolyte, Narcisse, Tirésias. La bordure figure une série de monuments d'Antioche (Lassus, *La mosaïque de Yakto*, dans Elderkin, *Antioch on the Orontes*, I, *The excavations of 1932*, p. 114 ss.). Cette bordure situe la chasse dans la grande métropole syrienne ; il ne peut s'agit que d'une *venatio* du stade, et les prétendus héros de la Fable sont en réalité des bestiaires, qui ont pris leurs noms (cf. Seyrig, *Berytus*, II, 1935, p. 42 s. ; Louis Robert, *op. cit.*, p. 330, n. 5). Mais, bien qu'on l'ait ainsi interprétée, la μεγαλοψυχία ne me paraît pas pouvoir s'appliquer au courage viril des chasseurs. Le mot grec n'a pas ce sens, mais désigne une haute opinion qu'on a de soi-même, la grandeur d'âme ou encore la générosité, la munificence. Ces qualités ne sont pas celle de bestiaires. Si l'on se souvient que les *venationes* étaient offertes au peuple non par les cités, mais par des particuliers et spécialement par les grands prêtres du culte impérial, il paraîtra plus vraisemblable que la μεγαλοψυχία rappelle la munificence de celui qui a fait les frais du spectacle où Méléagre et ses compagnons ont lutté contre les fauves, probablement le propriétaire de la villa que décorait la mosaïque.

(2) Cf. à ce sujet les observations piquantes de Perdrizet, *Syria*, XIX, 1938, p. 69.

accompli avec une ferme constance des travaux périlleux, ait jugé dignes de participer au festin des bienheureux les braves qui s'étaient exposés, avec une âme intrépide, aux fatigues et aux risques de la chasse. Ainsi, apparaît le lien spirituel qui unit les deux tableaux superposés sur nos stèles romaines et ce qu'on avait regardé comme une association arbitraire de sujets disparates, empruntés au répertoire de la sculpture funéraire grecque (1) ou comme une représentation dont la présence restait inintelligible sur des sépultures (2), devient une composition chargée d'un sens mystique, qu'il nous est possible de saisir.

Sans doute le comprendrions-nous mieux encore si la théologie de certains cultes païens nous était moins mal connue : car les Thraces nous l'avons déjà noté, adoraient un dieu cavalier, qui attaquait à la lance le sanglier aux abois, comme le font les *equites singulares,* et sur certaines pierres tombales, cette chasse divine est pareillement jointe au banquet funéraire (3). Les mystères de Mithra, qui étaient avant tout une religion de l'armée, glorifiaient aussi cet archer mazdéen poursuivant à cheval les sangliers, les gazelles et les daims et les

(1) Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Sepultura », p. 1238 : « Scènes de famille, scènes de guerre, banquet funèbre, tous ces sujets nettement distingués dans la sculpture funéraire grecque, sont rapprochés et confondus par le marbrier romain. Il en est ainsi sur les cippes ou pierres funéraires des *equites singulares...* »

(2) Cf. Br. Schröder, *Bonner Jahrbücher,* CVIII, 1902, p. 49 s., pour qui la signification des scènes de chasse sur les monuments funéraires romains « *ist ganz unklar* ».

(3) G. Kazarov, *Realenc.*, Suppl. III, s. v. « Heros », col. 1140. — Cf. Dumont-Homolle, *Mélanges d'archéologie,* p. 325, nº 11 (Bessapara) ; p. 328, nº 20 (ibid.) ; p. 340, nº 57 (Philippopolis) ; p. 346, nº 61 (Papazit) ; pp. 401-2, nºs 76 *b*, 76 *f* (Rodosto) ; p. 460, nº 111 *d* 9 (Sestos) ; p. 470, nº 113 (Salonique). La scène du banquet se trouve souvent ici placée au-dessous de celle de la chasse, non au-dessus, comme sur les stèles romaines, probablement parce que les Thraces pensaient que le festin posthume devait être célébré dans le monde souterrain. — M. Kazarov signale un petit nombre de monuments où le Héros thrace fait, de la main droite levée, le geste de la *benedictio Latina* (cf. Kazarov, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien,* Budapest, 1938, p. 7 ; Mendel, *Catal. sculpt. musées Ottomans,* III, p. 178, nº 966, où ce geste a été mal interprété), qui est habituel pour Sabazius (*supra,* p. 221, n. 4), comme si, ainsi qu'Orphée, Héros pouvait apprivoiser les fauves, non par ses chants, mais par une incantation rituelle ou, pour mieux dire, magique. M. Ch. Picard a signalé récemment (*Revue archéol.*, 6ᵉ série, t. XV, 1940, p. 105) un sarcophage conservé à l'Odéon romain de Patras, où un cavalier, sur une monture cabrée, s'avance vers un lion, en faisant le même geste de bénédiction, comme s'il voulait ainsi adoucir la férocité du fauve et soumettre à sa puissance l'animal qui représente souvent le pouvoir destructeur de la mort dévorante (*supra,* p. 157, n. 6 et Addit., et *infra,* p. 455).

perçant de ses traits infaillibles (1), et, sur un des bas-reliefs de ce culte, le tableau de la chasse précède immédiatement celui du repas de Mithra et du Soleil (2). Si, dans la grande obscurité où nous sommes des « discours sacrés » de ces mystères, on osait hasarder une conjecture, je chercherais l'origine d'une telle association dans la coutume — qui est antique et moderne — de terminer une grande battue par un repas plantureux. Les veneurs anciens et leur rabatteurs, après avoir offert aux dieux leur part, consommaient, dans une vaste frairie, une autre portion du gibier abattu (3). La mythologie, selon un procédé ordinaire, doit avoir transporté cet usage terrestre aux divinités chasseresses, qui, elles aussi, faisaient grande chère, leur tuerie achevée. Plus tard, lorsque, dans les religions de salut, la communion des initiés prit une signification mystique, le festin des dieux fut considéré comme le prototype et le garant du banquet éternel, auquel les fidèles devaient participer dans une autre vie.



Fig. 91. — Banquet, Éros funéraire, chasse à l'onagre. Peinture de Doura-Europos.

Les fouilles de Doura nous ont apporté récemment une addition précieuse à notre documentation ; un peu de lumière nous vient ainsi de l'Orient (4). Une peinture, datée exactement de l'année 193 de notre

(1) Cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 1934, p. 102 ; Rostovtzeff, *Röm. Mitteil.*, XLIX, 1934, p. 190 ss., et *Excavations at Dura Europos, Report of seventh season*, Yale, 1939, p. 112 s., pl. XIV-XV.

(2) Bas-relief d'Osterburken, *Mon. myst. Mithra*, II, p. 350, nos 10-11 et planche V.

(3) Cf. Horace, *Épître*, I, 18, 48 : « Cenes ut pariter pulmenta laboribus empta (après une chasse). Cf. Xénophon, *Anab.*, V, 3, 8 ss. Le sacrifice du faon à Pédachtoé dans le Pont était une survivance de cet usage ; cf. *Byzantion*, VI, 1931, p. 521 ss.

(4) Rostovtzeff, *Dura and the problem of Parthian art*, dans *Yale classical studies*, V, 1935, p. 273 ss. et fig. 71-73. Hopkins dans les *Excavations at Dura Europos* (*Report* VI, 1932-3, p. 151 ss. et pl. XLII, 1) discute en détail la question de l'interprétation à donner à ces peintures.

ère (fig. 91), représente un groupe d'hommes alignés sur une couche, tenant chacun une coupe. A droite, est assise une femme voilée — comme sur nombre de bas-reliefs du « banquet funéraire ». Un enfant ailé, debout, les jambes croisées, appuyé sur une longue torche renversée et tenant une couronne et un arc, sépare cette scène de la suivante. Une inscription, ΕΡΩϹ, établit son identité et son type est en effet celui, bien connu, de l'Éros funèbre (p. 410). Le tableau de droite représente un cavalier lancé à la poursuite d'onagres, sur lesquels il décoche ses flèches meurtrières. D'autres représentations de banquets avec les noms des convives décoraient les parois de la même salle.

Nous sommes aux confins de l'Empire, dans une région soumise directement à l'influence iranienne, et le caractère oriental des peintures est manifeste : frontalité, rigidité, répétition exacte du type des convives, chasse reproduisant un motif qui remonte jusqu'aux Assyriens. Ces productions modestes sont les héritières d'une glorieuse ascendance, et s'apparentent à une série d'œuvres où apparaît l'action de la Perse.

Remontant aux origines, considérons le monument le plus ancien sur lequel la chasse soit associée à un repas, le célèbre « sarcophage du satrape » conservé au Musée d'Istamboul (1) et qui date du milieu du Ve siècle av. J.-C. Avec ceux qui l'ont commenté, on admettra volontiers que les bas-reliefs qui le décorent sont empruntés à la vie réelle. Le seigneur perse pour qui ce luxueux tombeau fut exécuté, s'y est fait représenter sur un des côtés luttant avec d'autres cavaliers contre une panthère, gibier redoutable ; puis, sur une face voisine, la chasse finie, accoudé sur les coussins moelleux d'un divan, ce « satrape » s'apprête à prendre un rhyton, que lui tend un serviteur en y versant le contenu d'une oenochoé. Ce sont probablement les deux plaisirs que le défunt avait surtout goûtés pendant son passage sur la terre.

De ce sarcophage, on a rapproché une stèle découverte à Tshaoush-Keui (2), près de Panderma, que l'on fait remonter aussi au Ve siècle (fig. 92). L'on a reconnu dans le registre supérieur, un cavalier perse frappant de la pointe de sa lance un sanglier, qu'attaquent

(1) Mendel, *Musées ottomans. Cat. des sculpt.*, I, p. 39 ss., où l'on trouvera la bibliographie. Cf. Reinach, *Rép. rel.*, I, p. 411 s.

(2) Publiée par Hasluck, *Journ. of hellenic studies*, XXVI, 1906, p. 26 ss. et pl. VI ; Th. Macridy, *Bull. corr. hell.*, XXXVII, 1913, p. 356, fig. 7 ; Mendel, *op. cit.*, III, p. 275, n° 1054, dont la description est, comme toujours, d'une précision remarquable.

deux chiens, et suivi d'un valet d'armes portant deux épieux. Dans le registre inférieur, le défunt est étendu sur un lit et tend une coupe à une femme assise derrière lui et accompagnée d'un enfant et d'une servante debout. A gauche, sur le bord du lit, est encore assise, devant une table, une autre femme, et derrière elle, un serviteur apporte une phiale, qu'il vient de remplir dans un cratère posé sur une table. Ici



Fig. 92. — Stèle de Tshaoush-Keui. Musée de Constantinople.

aussi, nous aurions un noble perse se livrant à son sport favori, comme Pharnabaze dans ses « paradis » voisins de Dascylium (1), et ensuite banquetant, comme il aimait à le faire de son vivant, dans son harem au milieu de ses femmes et de ses serviteurs (2). « Le contraste voulu

(1) Xén., *Hell.*, IV, 1, 15.

(2) Cette interprétation est peut-être exagérément turque. Le chasseur de cette stèle est-il un Perse ? Son costume (anaxyrides, tunique à manches, serrée à la taille par une ceinture, manteau flottant, pieds chaussés de brodequins) n'est pas spécifiquement iranien. C'est celui que l'art grec prête à tous les Orientaux et en particulier aux Phrygiens (*Monum. myst. de Mithra*, I, p. 180). Le personnage représenté pourrait donc être non un Perse immigré, mais un indigène. La stèle de Tshaoush-Keui appartiendrait alors

entre l'animation de la première scène et le calme de la seconde oppose d'une manière discrète, mais très expressive, les deux aspects de la vie d'un gentihomme mysien. »

Commentant, avec son érudition coutumière, les peintures de Doura, Rostovtzeff a fait ressortir comment elles sont l'aboutissement d'une tradition artistique qui se manifeste à travers les âges dans les régions soumises à l'influence de la Perse et en particulier dans la Russie méridionale (1) et dont on a suivi l'expansion jusqu'en Chine (2) ? C'est ainsi que les tombes de Panticapée nous ont conservé des fresques où, la scène traditionnelle du banquet est accompagnée d'une chasse ou d'une bataille (3). On pourrait croire que, comme on l'a admis

à la religion thraco-phrygienne, et il semble qu'on puisse en effet la rapprocher de celles où l'on voit le cavalier thrace, qui chasse lui aussi le sanglier, figuré sur les monuments funéraires et joint à une représentation d'un repas (cf. *supra*, p. 442, n. 3). On trouve la chasse conjugée avec le repas sur plusieurs autres stèles de la même région ; cf. Mendel, *op. cit.*, III, 1020 (Cyzique) ; nos 1055-1056 (Milétopolis). Mais cette conclusion, si on l'admettait, n'éclaircirait guère les croyances dont s'est inspiré l'auteur de notre stèle. — Ce problème religieux est d'ailleurs indépendant de la question artistique. Ici le rapprochement fait par Macridy-bey avec les bas-reliefs votifs d'Erghili (sacrifice mazdéen, procession de femmes à cheval) paraît s'imposer, et la stèle de Tshaoush-Keui appartient comme eux à une école gréco-iranienne de sculpture de la région de Dascylium. Les observations pertinentes présentées par Rodenwaldt (*Sitzungsb. Akad. Berlin*, XLVII, 1933, p. 1038 ss.) paraissent décisives. Il a notamment remarqué que le sanglier, qui s'élance en s'appuyant sur les pattes de derrière, est une imitation du lion cabré des chasses persanes. Ce même sanglier bondissant vers le chasseur, les pattes antérieures levées, se retrouve sur les intailles achéménides (Pope et Ackermann, *A survey of persian Art*, t. IV, pl. 123, O-S ; cf. t. I, p. 386-9). Cette attitude n'est pas, en effet, conforme à la nature. Un chasseur expert m'assure que le sanglier attaqué ne se dresse jamais, mais il « bourre », il charge en ligne droite, le boutoir baissé, pour se servir de ses défenses relevées. — Au IIe siècle avant notre ère, le type du cavalier, portant le costume iranien, brandissant sa lance pour atteindre un animal cabré devant lui (ici c'est un léopard) se rencontre dans une des tombes peintes de Marisa. Derrière le chasseur un trompette sonne l'hallali (J. Peters et H. Thiersch, *Painted tombs in the necropolis of Marisa*, 1905, p. 23 et pl. VI ; cf. p. 90). On en rapprochera le *tubicen* annonçant la victoire dans les jeux de la palestre (*infra*, p. 469 s.). — Sur la tombe de Ghineh, en Phénicie, cf. *supra*, p. 439, note 3.

(1) Rostovtzeff, *l. c.*, p. 274 ss. et figure 66.

(2) Cf. Hopkins, *l. c.*, p. 159. Monuments de l'époque des Hân (IIe siècle de notre ère).

(3) Rostovtzeff, *Peinture décorative de la Russie méridionale*, 1913, pl. 88, 2 et 89, 2 ; cf. pp. 352, 354.

pour le « sarcophage du satrape » et la stèle de Tshaoush-Keui, ce sont là de simples reproductions d'épisodes choisis de l'existence des défunts. Mais cette plate explication serait superficielle. Une tradition funéraire aussi persistante et aussi étendue dut être soutenue par une croyance religieuse, dont s'inspirèrent les décorateurs des tombeaux. La chasse, pratiquée avec ferveur par la noblesse perse, n'était point pour elle un simple divertissement. Avant les Grecs, ces seigneurs terriens y voyaient une préparation à la guerre et à l'équitation, un moyen d'endurcir le corps et de tremper l'âme, une école de bravoure et d'adresse (1). Ainsi, elle n'était pas seulement un plaisir, mais une œuvre méritoire, dont un mazdéen pouvait attendre la rémunération dans une autre vie, une pratique pieuse, puisque Mithra en avait donné l'exemple à ses fidèles. Malgré la pénurie de notre information, on est amené ainsi à penser qu'il faut chercher en Orient l'origine première de croyances qui s'affirmèrent davantage, lorsque grandit la foi en l'immortalité, et qui se manifestèrent avec une pleine clarté dans l'art romain. La morale du mazdéisme offre ici une ressemblance remarquable avec celle qu'enseigna la philosophie et l'on est tenté de chercher en Perse la source lointaine de la conception de l'Aretè qui divinise soldats et chasseurs (2).

Ainsi que les sculptures des stèles funéraires, celles des sarcophages de l'Empire ont traduit en images cette conception de la chasse, comme un exercice où se manifestent, aussi bien qu'à la guerre, l'adresse et l'énergie virile. Nos recherches rencontrent ici celles qu'a entreprises M. Rodenwaldt en se plaçant à un autre point de vue (3).

(1) Xénoph., *Cyropédie*, I, 2, 10-12 (noter καὶ τὴν ψυχὴν ἀνάγκη θήγεσθαι, ὅταν τις τῶν ἀλκίμων θηρίων ἀνθίστηται); VIII, 1, 34-36. Cf. I, 4, 6-10 :

(2) Cf. Darmesteter, *Zend-Avesta*, I, p. 21 : « L'*asha* désigne le bien, la vertu, sous ses deux formes, morale et religieuse, et aussi la félicité suprême que l'on obtient au ciel par l'*asha*. *Ashavan* désigne l'être d'*asha*, le fidèle idéal, le juste et aussi le bienheureux du paradis, un *ashavan* sur terre faisant un bienheureux au ciel ». Le mot zend lui-même *asha* (en perse *arta*) paraît se rattacher à ἀρετή ; cf. Boisacq, *Dict. étymologique*, s. v.

(3) Rodenwaldt, *Ueber den Stilwandel in der Antoninischen Kunst*, dans *Abhandl. Akad. Berlin*, 1935, 3. Le groupe étudié comprend notamment un sarc. de la villa Taverna, à Frascati (Pl. I = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 46) ; un sarcophage de Mantoue (Pl. II = Reinach, *Ibid.*, p. 54, 1 ; le couvercle est reproduit *supra*, pl. III, 1 ; cf. p. 77, note 1, E) ; un sarc. de Florence (Amelung, *Führer Florenz*, n° 18 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 43). La série entière de ces sarcophages sera reprise dans tome I des *Sarkophagreliefs*.

Il a étudié un groupe de sarcophages où un cycle de quatre scènes successives doit rappeler symboliquement quatre vertus cardinales des Romains : un combat victorieux exprime la *Virtus* ; une grâce accordée, la Clémence ; un sacrifice offert, la Piété ; l'union de deux époux, la Concorde. Or, sur l'un de ces sarcophage, conservé à Florence, la représentation militaire a été remplacée par celle d'une chasse, absolument comme on l'a fait sur certaines stèles des *equites singulares*. Quel est le motif de cette substitution ? L'idée que la *Virtus* de l'homme, note M. Rodenwaldt, s'affirme non seulement à la guerre mais à la chasse, est naturelle chez un Romain, qui regardait celle-ci comme une *Romana militia* ou un *Romanis solemne viris opus* (1). En effet, sur ces marbres, la *Virtus* personnifiée est figurée derrière le général victorieux sous l'apparence d'une femme casquée, en costume d'Amazone, tenant un *vexillum*. Or, la même déesse réapparaît dans nombre de sarcophages romains où sont reproduites des chasses (2). Elle se tient à côté du cavalier qui occupe le centre de la composition et qui transperce un lion de sa lance. Les artistes de l'âge des Antonins l'introduisirent même dans la chasse mythologique d'Hippolyte (3).

Les latins ont traduit par *Virtus* le nom grec d'Aretè et cette divinité, sur le bas-relief pythagoricien de Philadelphie, est celle qui conduit l'homme par le labeur aux jouissances éternelles (p. 423). Déjà Aristote, dans un péan célèbre, faisait d'elle l'inspiratrice des héros qui ont conquis l'immortalité (p. 257), et l'auteur alexandrin du livre de la Sagesse, usant d'une métaphore audacieuse, substitue au juste l'Aretè salvatrice et la montre couronnée dans la vie éternelle, comme les vainqueurs l'étaient dans l'arène (4). La déesse romaine n'avait point une moindre puissance : *Virtus recludens immeritis mori / caelum,* dit Horace (5) avec une concision prégnante, et Sénèque, truchement de la pensée stoïcienne, dans sa tragédie d'Hercule sur

(1) Horace, *Sat.*, II, 2, 10 ; *Ép.*, I, 18, 49 ; cf. Rodenwaldt, p. 6 et *supra*, p. 440, n. 5.

(2) Wissowa les énumère dans Roscher, *Lexikon*, s. v. « Virtus », col. 343 s. ; cf. Reinach, *Rép. rel.*, II, 302, 1 ; III, 208, 2 ; 261,2 ; 305,2 ; 306,1. — Sur la différence entre la *virtus* romaine et l'*aretè* grecque, et leur identification postérieure par les stoïciens, cf. Bürchner, *Die Antike*, XV, 1939, p. 145 ss.

(3) Robert, *Sarkophagrel.*, III, 2, p. 171. Aussi dans le mythe de Bellérophon (*Ibid.*, III, 1, p. 44 s.).

(4) *Sap.* IV, 1. Nous reviendrons sur ce passage de la *Sapience* dans l'Appendice, p. 474.

(5) Cf. Horace, *Odes*, III 2, 21 avec les notes de Heinze, Sénèque, fragm. 27 : « Una res est virtus quae nos immortalitate donare possit et pares diis facere. »

l'Oeta, répète à satiété que, grâce à sa *virtus*, le héros a pu s'ouvrir un chemin vers les astres et le séjour des dieux (1), ou, plus généralement, que la *Virtus* a sa place marquée dans le ciel étoilé et ne peut descendre vers les ombres du Styx (2).

La chasse, où cette *Virtus* s'affirme, est donc un exercice « vertueux » et même sacré, qui assure à celui qui l'accomplit avec ferveur une immortalité céleste, et l'association que nous avons notée sur les stèles entre un tableau de vénerie et la scène du banquet élyséen, se retrouve sur certains sarcophages. L'un d'eux pourrait être invoqué, s'il en était besoin, contre les archéologues pour qui la poursuite du gibier, figurée sur une tombe, indiquerait seulement le goût du défunt pour ce genre de distraction. Dans les jardins de la villa de Jules III, à la vallée Giulia, se trouvait autrefois le tombeau d'un enfant de quatorze ans, dont les performances sportives avaient dû être très modestes. Or, d'après la brève description qui nous en est parvenue, on y voyait d'un côté une chasse à l'ours et au cerf, de l'autre un repas de trois personnages, dont s'approchait un esclave portant un plat (3).

Un monument plus important mérite de retenir davantage notre attention (fig. 93). C'est le grand sarcophage païen où, dans l'église de Déols (Indre), a été déposé le corps de saint Ludre (4) et qui passe pour jouir de propriétés miraculeuses. La cuve est décorée d'une série de motifs cynégétiques : dans une forêt, nous assistons successivement à une chasse au sanglier, au loup, au lion, au cerf, bêtes qui pouvaient toutes être dangereuses pour celui qui les attaquait de près à l'épieu ou à la lance. Manifestement, le mort qui gisait dans

(1) *Herc. Oet.*, 1942 « Iam virtus mihi in astra et ipsos fecit ad superos iter. » Cf. Dion Chrys., *Or.* VIII, p. 285 R ; Thémistius, *Or.*, XX, p. 239 D : Héraklès παράδειγμα ἐγένετο ἀρετῆς ; aussi l'a-t-on honoré non seulement comme un héros, mais comme un dieu.

(2) *Herc. Oet.*, 1564 : « Sed locum virtus habet inter astra »; 1984 : « Nunquam Stygias fertur ad umbras inclita virtus : vivite fortes... iter ad superos gloria pandet »; 1971 : « Virtus in astra tendit, in mortem timor. »

(3) CIL, VI, 26200. A droite : « Venatio ursi et cervorum ». A gauche : « Symposium trium hominum, quibus appropinquant servus lancem gestans et alius vir nudus securi minitans. » — Les derniers mots de cette indication, empruntée à Ciacconius, sont dus à quelque confusion : « un homme nu menaçant de sa hache » ne peut avoir figuré dans un banquet funéraire. — Au milieu, l'inscription : « Cn. Sentio Asclepiadi, qui bixit [*sic*] an(nos) XIIII, m(enses) V, d(ies) XX... ».

(4) Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, t. II, n° 1560. Un moulage de ce sarcophage se voit au musée de Châteauroux.

cette auge de marbre, n'avait jamais, comme le cavalier placé au centre de cette composition quadripartite, affronté le roi des animaux. Les épisodes représentés ont été choisis uniquement pour mettre en relief la vaillance d'un chasseur idéal, dont le défunt s'était efforcé d'égaler la bravoure. Sur le couvercle, à droite du cartouche anépigraphe qui en occupe le milieu et est soutenu par des Amours ailés, figure encore un départ pour la chasse : à côté d'un piqueur à cheval, un valet conduit une biche apprivoisée, suivie d'un faon. Mais à gauche du cartouche, nous trouvons, comme sur les stèles des *equites* romains, l'image d'un repas. Cinq personnages sont à demi-couchés, accoudés

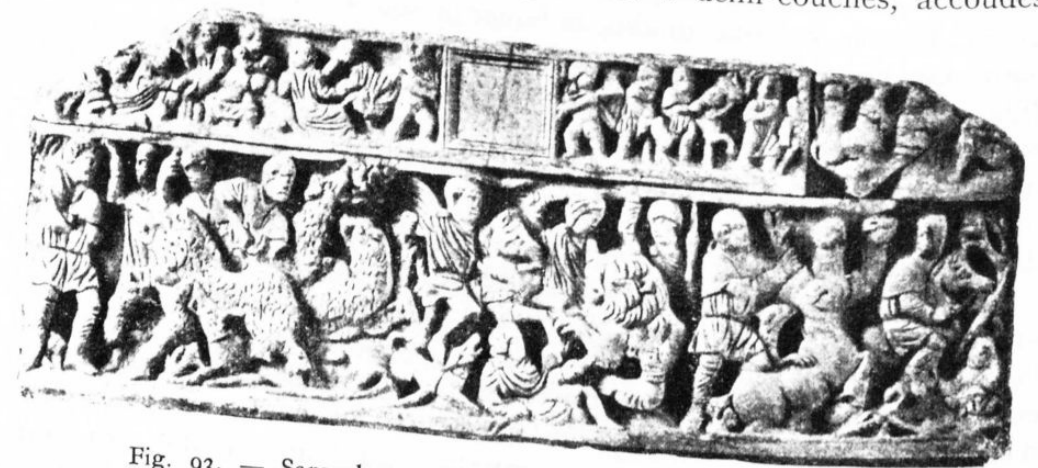


Fig. 93. — Sarcophage païen de saint Ludre. Église de Déols.

sur un lit semi-circulaire, le *sigma* bien connu ; un sixième se tient un peu en arrière, la tête appuyée sur la main ; devant le lit est placée la *mensa tripes,* habituelle dans la représentation du banquet funéraire, et sur cette table est posé un plat. Que veut enseigner ce décor, voisin des Éros de l'héroïsation, sinon que la *Virtus* du chasseur conduit au festin céleste ?

Si d'autres sarcophages, ayant reçu le corps d'un saint, avaient été préservés ainsi de tout outrage, nous pourrions probablement retrouver ailleurs en Gaule la même expression plastique d'un symbolisme largement répandu. Deux cuves de marbre, l'une à Cahors, l'autre à Arles (1) portent des scènes cynégétiques dont la parenté avec celle de Déols saute aux yeux. Malheureusement le couvercle en est perdu et l'on ne peut affirmer que le repas élyséen s'y trouvât. Inversement

(1) Cahors : Espérandieu, t. II, n° 1648. — Arles : Espérandieu, t. I, n° 175.

nous avons conservé des couvercles de sarcophages où figure, comme sur celui de saint Ludre, la représentation du banquet, mais qui sont privés de la cuve à laquelle ils s'ajustaient, et nous ignorons si celle-ci portait quelque sujet de chasse ou de bataille ou une représentation des Muses, qui fussent opposés aux délices du paradis dionysiaque. Tel un fragment recueilli dans la Galerie Lapidaire du Vatican (fig. 94) : à côté du cartouche portant l'épitaphe d'un jeune chevalier de vingt et un ans (1), on y voit d'abord un serviteur versant le contenu d'une amphore dans un chaudron placé sur un foyer, où un autre esclave glisse une bûche. Un troisième tient d'une main un broc et de l'autre une coupe, qu'il tend au premier des quatre convives attablés sur une couche semi-circulaire. Le deuxième banqueteur vide le



Fig. 94. — Couvercle de sarcophage. Scène de banquet. Musée du Vatican.

contenu de son gobelet, le troisième tend la main vers une volaille posée sur une table basse entre des pains, et cause avec son voisin, qui lève sa coupe. A l'arrière plan, deux arbres, soutenant une étoffe tendue, situent ce repas dans les Champs Elysées comme ceux du bas-relief des Muses que nous avons reproduit précédemment (2).

Nous citerons encore un couvercle du Musée Chiaramonti (Pl. XXIIbis, 2) qui se distingue par des particularités remarquables (3). Au centre un cartouche carré devait contenir une inscription peinte, aujourd'hui effacée. A gauche un garçonnet et une fillette, assis dans une charrette à chèvres, accomplissent le voyage d'outre-tombe dans la voiturette même qui leur avait servi pour leurs jeux (4). Deux serviteurs les précèdent

(1) Amelung, *Sculpt. Vatic.*, I, p. 283, Gal. Lap., n° 160 et pl. 29 ; CIL, VI, 1637 : « M. Ulpius Romanus, eq(ues) R(omanus), vixit ann. XXIIII », etc.

(2) Cf. *supra*, p. 292 et pl. XXV, 1.

(3) Amelung ; *op. cit.*, I, p. 356, Chiaramonti n° 69, et pl. 38. Cf. Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, p. 157, n° 203.

(4) Cf. *supra*, p. 335 et pl. XXXVI.

pour les guider, dont l'un tient un bâton de voyage et un petit seau, l'autre un broc. Entre eux, à l'arrière plan, une pierre milliaire porte une sphère avec le chiffre XI (1). A droite du cartouche, les enfants défunts jouissent des plaisirs des bienheureux : deux Éros nus, non ailés, sont à demi-étendus sur une couche, une coupe à la main : l'un d'eux, le bras replié derrière la tête (2), tient en outre une petite couronne. Dans la concavité du sigma, une table à trois pieds est garnie de mets. A droite, est posée une haute corbeille (3) ; à gauche, est accroupi un chien (4). Derrière le chevet, des serviteurs entièrement nus — nous sommes au Paradis — apportent l'un un plat, l'autre une aiguière. Au pied du lit, une femme assise joue de la lyre, et derrière elle, un Éros souffle dans une double flûte phrygienne : ce sont les musiciens, que nous connaissons déjà (p. 296), du festin perpétuel d'outre-tombe. Aux deux extrémités du couvercle, des masques du Soleil radié et de la Lune, un croissant dans la chevelure, encadrent toute la représentation : ils rappellent que tout ce qui paraît et disparaît, naît et périt, est soumis à la rigueur des mêmes lois éternelles (5) et indiquent peut-être aussi que les deux grand luminaires célestes sont les divinités qui favorisent et accueillent dans l'au-delà les âmes des Élus (6).

La corrélation religieuse est établie parfois, non entre le décor du couvercle et celui de la cuve, mais entre les reliefs de cette cuve et des personnages qui reposent sur ce couvercle. Un exemple insigne nous en est fourni par le sarcophage colossal du Palais des Conservateurs où un couple est étendu sur une *klinè*, la femme jouant du luth et

(1) Telle est l'interprétation d'Amelung. Ce serait donc un milliaire sur la route des Enfers. Mais quelque doute me reste, car les milliaires romains ne portent pas de sphère. Serait-ce l'heure de la naissance d'un des enfants inscrite sur la sphère céleste (cf. *supra*, p. 300, n. 4 ; p. 320, n. 1, le geste d'une Parque indiquant la *genesis*) ? Dans la scène de départ pour la chasse sur le tombeau de saint Ludre, on retrouve des chiffres gravés dont l'interprétation est controversée ; cf. Espérandieu, t. II, nº 1560.

(2) Geste fréquent, cf. p. ex. *supra*, pl. XXXII, le couvercle d'un sarcophage des Muses et p. 411, n. 1.

(3) Malgré la dénégation opposée par Amelung, je persiste à croire que cette corbeille est une ciste mystique, dont la présence est naturelle dans une représentation des joies réservées aux âmes pieuses ; cf. *supra*, p. 434, note 3.

(4) Sur le chien, cf. *supra*, p. 404, n. 1.

(5) Comme l'a vu Amelung, qui renvoie à Brunn, *Kleine Schriften*, I, p. 12 et 14 ss. — Cf. *supra*, p. 79 ss. ; p. 94 ; p. 318, n. 3.

(6) Cf. *supra*, p. 180 ss. ; p. 245.

le mari tenant un rouleau de papyrus (1) : ils continuent dans leur vie posthume à satisfaire les goûts pour la musique et pour l'étude, qui ont ennobli leur existence terrestre. Sur la face antérieure de la cuve, est sculptée la chasse au sanglier de Calydon, que Méléagre perce de sa lance et Atalante de ses flèches, tandis que sur un des petits côtés un cavalier et son équipage sont aux prises avec un lion, images de l'Aretè, qui, élevant les mortels à une condition surhumaine, leur permet de jouir éternellement, dans un repos exempt de soucis, des plaisirs qui les ont charmés sur la terre.

Le même symbolisme se manifeste, sous un autre aspect, sur le grand sarcophage de la villa Borghèse figurant les travaux d'Hercule (2). Il leur associe, sur le socle, des personnages pliant les genoux pour atteindre de leur épieu des sangliers et des fauves. L'idée suggérée est semblable de part et d'autre : la vaillance, l'endurance, le mépris du danger, dont le héros mythique a donné un exemple mémorable, sont aussi les vertus d'un bon chasseur, et elles assurent à celui-ci la même récompense céleste qu'a obtenue l'athlète invincible après avoir accompli ses douze travaux. La double série de tableaux exprime par des images différentes une même espérance religieuse.

Le caractère moral attribué à la chasse explique qu'après la chute du paganisme elle ait continué à figurer sur des tombeaux chrétiens. Elle s'y conjugue avec des représentations qui, à première vue, semblent n'avoir rien de commun avec elle et sa présence y est restée jusqu'ici inexpliquée.

Un sarcophage de la cathédrale de Clermont-Ferrand (3) nous offre sur sa face principale l'image du Christ, debout entre les douze apôtres. Sur l'un des côtés (fig. 95), on voit un personnage, court vêtu, qui après avoir tué un lionceau, étendu sur le sol, perce de son épieu un lion qui s'élance vers lui. Sur l'autre côté (fig. 96), un second chasseur enfonce son arme dans la tête d'un sanglier, qu'attaquent trois chiens, mais qui a déjà décousu un personnage gisant devant lui. Leblant a noté que ce marbre appartenait à l'école de Toulouse et dans cette ville nous retrouvons un sarcophage dont la face antérieure

(1) Nous avons parlé de ce sarcophage, *supra*, p. 297. C'est le nº 150 de Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, p. 129. Cf. Stuart Jones, *Sculptures of the Museo dei Conservatori*, 1926, p. 99, nº 46 et pl. 36.

(2) Robert, *Sarkophagrel.*, III, 1, nº 127 et pl. 38 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 169.

(3) Leblant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. 166, nº 81 et pl. XIX ; Leclercq dans Cabrol, *Dict. archéol. chrét.*, s. v. « Chasse », fig. 2681.

porte le Christ et dix apôtres, tandis que sur une des faces latérales un lion, attaqué de nouveau à l'épieu, l'est aussi par un archer décochant une flèche (1). Il suffira de citer ces exemples caractéristiques parmi plusieurs autres monuments chrétiens où figurent des chasses (2). Il est d'autant plus surprenant de les y rencontrer, que ce sport cruel





Figg. 95-96. — Faces latérales d'un sarcophage de Clermont-Ferrand. Chasses au lion et au sanglier.

était interdit au clergé (3). L'on a dit que ces tableaux, auxquels les fidèles n'auraient attribué aucune signification symbolique, ne pouvaient

(1) Leblant, p. 125, n° 123 et pl. XXXIX, 1.

(2) Cf. Leclercq, *l. c.*, p. 1094 s. Fragment à Toulouse, chasse au lion : Leblant, p. 125, n° 152, pl. XXXVIII, 3. — Sur un autre sarcophage de Toulouse (Leblant, p. 124 et pl. XXXVIII), on voit au centre un chasseur attaquant un sanglier; des deux côtés, les Dioscures affrontés, debout près de leurs montures. Peut-être représentent-ils les hémisphères célestes ; cf. *supra*, p. 103. — Un sarcophage trouvé à Torre Sapienza et conservé au Latran (Wilpert, *Sarcofagi cristiani*, t. I, pl. LVIII ; texte, p. 132 s. ; Ficker, *Catal. Latran*, n° 150) a sa cuve décorée de scènes champêtres entre le Bon Pasteur et une Orante. Sur le couvercle, à gauche du cartouche qui en occupe le milieu, une chasse au lièvre : celui-ci, traqué par les chiens, se lance vers un filet tendu ; derrière lui, courent les chasseurs. De l'autre côté du cartouche, le buste du mort, derrière lequel deux génies tiennent une étoffe tendue. Peut-être les deux représentations sont-elles mises en rapport (comme sur le couvercle portant les Sirènes, reproduit *supra*, pl. XXXV, 2, cf. p. 331 s.). L'exercice exaltant de la chasse, même au lièvre, était conçu comme une preuve de la *virtus*, qui a pour récompense la vie éternelle. Cf. supra, p. 440, n. 5 : « Cursu superare canem », « certare cum fugacibus feris cursu ».

(3) Leclercq, col. 1093.

avoir qu'une « valeur décorative et épisodique » (1), mais on conçoit que l'on parle de motifs décoratifs à propos d'un rinceau de feuillage ou d'un fleuron stylisé, non pour des scènes de vénerie, qui ne peuvent avoir été choisies sans intention. Souvent le terme de « décoratif » n'est employé que pour masquer notre ignorance. Les sculpteurs toulousains du VIe siècle, à qui sont dûs nos sarcophages, n'avaient probablement jamais assisté à une battue au sanglier, sans doute n'avaient-ils jamais vu de lion, même en cage. Ils ont simplement reproduit des motifs païens, mais ils les ont reproduits à cause de la signification que la tradition y attachait. La chasse est une image des dangers auxquels l'homme doit s'exposer avec courage pour triompher des êtres malfaisants, et si un fauve exotique continue à figurer dans ces compositions, c'est que le lion déchirant sa proie représente souvent dans la sculpture funéraire la Mort hostile, qui dévore toute chose (2), cette Mort étant d'ailleurs identifiée avec l'Esprit du Mal : « *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circuit quaerens quem devoret* » (3).

(1) Leclercq, col. 1096.

(2) De Ruyt, *Bulletin de l'institut belge de Rome,* XVII, 1936, pp. 169 ss. Cf. *supra,* p. 157, note 5, ce qui est dit de la prière pour les morts « libera nos de ore leonis » et les Additions.

(3) I Petr. 5, 8 : Ὁ ἀντίδικος ὑμῶν διάβολος ὡς λέων ὠρυόμενος περιπατεῖ ζητῶν τίνα καταπιεῖν. Cf. *infra,* Appendice, p. 477 s. — Un sarc. bien connu trouvé aux Aliscamps et conservé au musée de Marseille, sur lequel se lit l'épitaphe de Flavius Memorius, qui vivait sous Constance, porte sur la face antérieure de sa cuve un lion chassé par deux Centaures. L'un de ceux-ci brandit sa massue, l'autre veut écraser le fauve sous un quartier de rocher. Mais l'inscription est de beaucoup postérieure au sarc., qui est païen et grec. (Cf. Fröhner, *Catal. du musée de Marseille,* p. 90, no 222 ; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* I, no 173). Le motif remonte à une peinture de l'époque hellénistique; cf. Roscher, *Lexikon,* s. v. «Kentauren», p. 1081, s. et fig. 10. Les Centaures sont souvent représentés comme des chasseurs (*Ibid.*, col. 1070) et la scène figurée sur le sarc. n'a probablement pas d'autre portée que celle qu'on attribuait aux autres chasses mythologiques. Cependant il est remarquable que les combats d'un Centaure contre un lion ou un autre carnassier soient un motif plusieurs fois reproduit, non seulement sur les sarc. (Matz, *Archäol. Zeitung,* 1872, XXX, p. 15 ; Robert, *Sarkophagrel.* II, pl. VII, no 20 c), mais par les stucs du tombeau des Pancratii sur la Voie Latine. Bien que Bethe (*Realenc.*, s. v. « Kentauren », col. 174, 28 ss.) nie que les Centaures aient eu quelque relation avec la mort, on voit Virgile, *Én.*, VI, 286 (cf. Stace, *Théb.*, IV, 534) les placer avec d'autres monstres à la porte des Enfers. Norden (*Aeneis Buch VI,* p. 210) note avec raison que leur transfert dans le monde souterrain ne peut être une invention du poète et qu'au moins sa

source doit avoir regardé les Centaures comme des démons chthoniens. La question mériterait un nouvel examen. Les démons ont fréquemment été conçus sous la forme d'animaux monstrueux (*supra*, p. 405, n. 3) et en Etrurie, les Centaures paraissent avoir été des puissances infernales (cf. Bendinelli, *Rendiconti, Accademia pontif. rom. archeol.*, 28 avril 1927).

APPENDICE

I. — Un cippe funéraire d'Urbin et le triomphe sur la mort.

Parmi les antiquités conservées au palais ducal d'Urbin se trouve un cippe de marbre rouge, provenant de Rome et que son éloignement de la capitale a empêché d'attirer, autant qu'il le méritait, l'attention des archéologues. Un mauvais dessin de l'aurige qui y figure a été publié en 1683 par Fabretti (1). Depuis lors, si l'on a réimprimé plusieurs fois le texte de l'épitaphe (2) qu'encadre la décoration de cet autel funéraire, celui-ci n'a jamais été reproduit (3). Avec une obligeance dont mes lecteurs lui seront, comme moi, reconnaissants, M. Ettore Di Giorgio, directeur de l'*Istituto delle Belle Arti delle Marche*, m'en a fait parvenir, en 1933, une bonne photographie, d'après laquelle a été exécutée la planche XLV.

Au milieu du monument, qui a l'apparence d'un pilastre mouluré, avec sa base et son chapiteau, on lit l'inscription que voici, gravée en beaux caractères :

Diis Manibus / T(iti) Flavi, Aug(usti) lib(erti), / Abascanti / a cognitionibus. / Flavia Hesperis / coniugi suo / bene merenti / fecit ; / cuius dolore nihil habui nisi mortis (4).

Cette pierre tumulaire marquait donc la sépulture de T. Flavius Abascantus, haut fonctionnaire impérial *a cognitionibus* (5), c'est-à-dire chargé des enquêtes judiciaires. C'était un affranchi d'un des Flaviens, probablement, nous le verrons, de Domitien, ce qui fixe approximativement la date du monument.

Au-dessus de l'inscription, est sculptée une représentation du banquet funèbre,

(1) Fabretti, *De columna Traiani syntagma,* Rome, 1683, p. 238.

(2) Cf. CIL, VI, 8628 = Dessau, *Inscr. sel.*, 1679.

(3) Il n'a pas trouvé place dans le recueil d'Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit.*

(4) Formule courante ; cf., CIL, VI, 9810 = Dessau, 7463 : « Cum quo vixit... sine ullo dolore, nisi diem mortis eius ».

(5) Ce T. Flavius Abascantus *a cognitionibus* ne peut guère être identifié avec son homonyme *ab epistulis,* qui dirigea la chancellerie de Domitien; cf. Hirschfeld, *Verwaltungsg.*, p. 209, n. 1, que suivent Friedländer, *Sittengesch.*, IV[10], p. 38, et Dessau, *l. c.*

ou pour mieux dire du festin céleste, analogue à celles que nous avons étudiées plus haut (p. 434 ss.). Le défunt, comme il arrive souvent, est à demi étendu sur une couche, accoudé sur le bras gauche et tenant de la main droite la guirlande qui, nouée, formera la couronne d'immortalité (1). Un *scyphus* est posé sur le lit devant lui (2), et sur le chevet est assis un enfant nu, qui tend vers lui les deux bras. A gauche, vole un autre enfant ailé, tenant une torche : c'est Phosphoros, qui souvent indique aux morts héroïsés le chemin du ciel (3). Au sommet du cippe, entre deux rosaces, un aigle, l'oiseau de l'apothéose, prend son essor, les ailes éployées (4).

L'art funéraire a souvent répété de pareils motifs. La représentation qui occupe le tableau inférieur sous l'épitaphe, est, au contraire, exceptionnelle : un aurige est monté sur un quadrige lancé au galop ; les rènes des chevaux sont, selon l'usage, liées autour de sa ceinture ; il tient de la main droite une couronne et porte de la gauche une grande palme appuyée sur son épaule. C'est la représentation habituelle des cochers vainqueurs dans les courses du cirque, où ils recevaient la palme et la couronne comme insignes de leur victoire (5). Une ligne gravée en caractères minuscules au-dessus de ce tableau, sous l'épitaphe, donne au nominatif le nom du conducteur : *Scorpus*, à l'ablatif ceux de ses quatre chevaux : *Ingenuo, Admeto, Passerino, Atmeto*.

Ce Scorpus, on l'a depuis longtemps reconnu, était un aurige fameux du temps de Domitien. Martial le mentionne à plusieurs reprises et le pauvre poète parle, non sans quelque envie, des gains fabuleux réalisés par ce champion sportif, qui avait battu tous les records (6). Cependant il déplora sa mort prématurée, qui lui inspira une gracieuse épitaphe, lorsque ce favori de la Fortune et de Rome fut enlevé à l'âge de vingt-sept ans (7).

(1) Cf. *supra*, p. 297, n. 1 ; p. 317.

(2) Pour la signification de ce vase, cf. *supra*, p. 417.

(3) Phosphoros : cf. *supra*, p. 338, n. 1 et nos *Études syriennes*, p. 87, fig. 39.

(4) Aigle de l'apothéose, cf. *supra*, pp. 162 (planche XI) ; 240, n. 5 (pl. XX) ; 337 ; 437, n. 2, et nos *Études syriennes*, p. 41 ss.

(5) Cf. Pausanias, *infra*, p. 469, n. 2 Le monument de Porphyrios à Constantinople, qui date de la fin du v[e] siècle, reproduit sur trois de ses faces l'aurige vainqueur debout sur son quadrige, de face, tenant la palme et la couronne ; cf. Mordtmann, *Athen. Mitt.*, 1880, p. 295 s. et pl. XVI ; Ebersolt, *Revue archéol.*, XVIII, 1911, p. 78-94 ; Reinach, *Rép. rel.*, II, p. 167. — Cf. Fröhner, *Les médaillons de l'Empire romain*, 1878, p. 189 s. Les Actes des frères Arvales notent à plusieurs reprises : « Victores palmis et coronis argenteis honoravit » (CIL, VI, 2065, II, 37 s. Cf. 2075, II, 25 s. etc.). Sur ces récompenses, cf. Friedländer, *Sittengesch.*, II[10], p. 25, note 7 ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Circus », p. 1196.

(6) Cf. Martial, IV, 67, 5 ; V, 25, 10 ; X, 74, 15 ; XI, 1, 16 ; — Scorpus d'après l'inscr. de l'aurige Dioclès (CIL, VI, 10048 = Dessau, 5287) aurait vaincu 2048 fois. — Cf. *Realenc.*, s. v. « Skorpos ».

(7) Martial, X, 53 : « Ille ego sum Scorpus, clamosi gloria circi, / plausus, Roma,



Cliché reçu d'Urbin

Cippe de Titus Flavius Abascantus "a cognitionibus" avec le quadrige de l'aurige Scorpus.

On se demandera pourquoi cet *agitator circensis* inattendu a été représenté sur la sépulture d'un fonctionnaire judiciaire de l'empereur. Se figure-t-on l'image d'un jockey gagnant le Grand Prix sculptée dans un de nos cimetières sur la dalle funéraire d'un Conseiller d'État ? Ce petit problème, car c'en est un, n'a jamais été examiné. Dessau note simplement à propos du quadrige de Scorpus : « *Sane mirum est haec titulo sepulcrali adiecta*, sans essai d'explication. Friedländer suggère en passant qu'Abascantus aurait été un protecteur de Scorpus (1), supposition gratuite et qui ne rend nullement compte de la présence de l'aurige vainqueur sur le cippe de l'homme de loi. On pourrait inventer d'autres explications aussi arbitraires. Imaginera-t-on qu'Abascantus avait participé de quelque façon aux profits énormes que son métier aléatoire valut à Scorpus, lequel, selon Martial, put gagner en une heure quinze bourses remplies d'or ? Voudra-t-on penser que l'affranchi de Domitien était parent du cocher de cirque ou lié d'amitié avec lui ? Toutes ces hypothèses n'éclairciraient guère le fait singulier qui nous intrigue.

Deux observations peuvent nous mettre sur la voie d'une solution. L'inscription qui donne les noms de Scorpus et de ses quatre chevaux n'est pas une épitaphe, mais une légende explicative du bas-relief. L'aurige n'a jamais partagé la sépulture d'Abascantus, et sans doute le richissime vainqueur de tant de concours équestres, l'idole du peuple romain, reçut-il pour ses cendres une demeure plus fastueuse.

De plus, si l'on examine l'ensemble de la composition artistique du cippe d'Urbin, il paraîtra évident que le quadrige n'est pas une addition postérieure. Le groupe du bas et celui du haut se répondent, sculptés tous deux sur le champ lisse d'un rectangle profondément ravalé, et l'on peut dès lors soupçonner qu'il existait entre eux quelque relation dans la pensée de l'artiste.

Dira-t-on que la légende de cinq noms en petits caractères a été gravée après coup pour individualiser une représentation générique, qui n'était d'abord celle d'aucun aurige déterminé ? Mais cette hypothèse, que nulle constatation n'appuie, se heurterait à tout ce que nous savons du respect scrupuleux des Romains pour les monuments consacrés aux Mânes, respect qui s'étendait jusqu'à l'épitaphe (2).

tui deliciaeque breves, / invida quem Lachesis raptum trieteride nona, / dum numerat palmas, credidit esse senex ». Cf. Martial, X, 50. — Skorpos mourut en 97 ou 98 (*Realenc, l. c.*, col. 610, 9). Le tombeau d'Abascantus a probablement été exécuté du vivant de l'aurige.

(1) Friedländer, *Sittengesch.*, IV[10], p. 39 « Auf dem Grabstein des Abascantus ist der unter Domitian berühmte Wagenlenker Scorpus abgebildet, dessen Gönner dieser Abascantus vermutlich war. » — L'auteur de l'article de la *Realenc.* s'est mépris sur le sens de ce passage de Friedländer.

(2) Le fait d'effacer l'épitaphe d'un tombeau ou de la déplacer était un crime puni par le droit pénal ; cf. Paul, *Sent.*, I, 21, 8 : « Qui monumento inscriptos titulos erase-

Toutes les probabilités sont pour que le cippe d'Abascantus nous soit parvenu tel qu'il a été consacré par sa veuve, Flavia Hesperis. Pour comprendre l'association étrange de l'image d'un cocher fameux à celle du festin céleste, il faut se souvenir de certaines idées des anciens, qui sont fort étrangères à notre mentalité. Les jeux du cirque y avaient un caractère religieux et sous l'influence de l'Orient des spéculations mystiques s'y rattachèrent (1). Le cirque lui-même représentait le monde (p. 349), et celui qui y triomphait se transformait ainsi en une sorte de *kosmokrator*. De fait, sa victoire était associée à celle de l'empereur, conçu comme perpétuellement invincible par un don du ciel. Elle en était le présage ou le symbole. Ainsi, l'on est parvenu facilement à la conviction que, comme le monarque sur les champs de bataille, le champion qui remportait un succès éclatant sur la piste d'un hippodrome, était favorisé d'une grâce céleste, qui faisait de lui l'élu de la divinité. Gagner une course semblait un indice manifeste d'une âme surhumaine. Celui qui, émule des « olympioniques », avait, au péril de ses jours, guidé sept fois autour de l'arène ses coursiers fougueux et distancé ses concurrents, avait accompli un exploit qui le rendait digne d'être égalé aux dieux — tant l'apothéose s'était alors vulgarisée ! Qui ne se rappelle le début du premier livre des Odes d'Horace (2). :

> *Sunt quos curriculo pulverem Olympicum*
> *collegisse iuvat, metaque fervidis*
> *evitata rotis palmaque nobilis*
> *terrarum dominos evehit ad deos.*

rit... sepulchrum violasse videtur », et le rescrit de la collection Fröhner (*Revue Historique*, 1930, CLXIII, p. 242) : Κατόχους (= *titulos*) ἢ λίθους μετατεθεικότα.

(1) Cette mystique s'est développée sous l'influence de la doctrine mazdéenne du Hvareno, lumière surnaturelle qui descendait sur les princes légitimes et leur donnait la victoire, celle-ci étant le signe le plus manifeste de cette grâce divine (cf. *Mon. myst. Mithra*, I, p. 284 ss.). L'interprétation théologique de la victoire impériale à Rome et à Byzance, a été reconstituée par Jean Gagé, *Revue historique*, CLXXI, 1933, pp. 1-44, et *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, XIII, 1933, p. 370 ss. Sur les rapports des jeux du cirque avec la conception religieuse de la victoire impériale, cf. surtout le second article, p. 375 ss. et 400. « A Byzance encore, le rite des jeux de l'Hippodrome attribue officiellement à l'empereur toute victoire remportée par les auriges », parce que la mystique du pouvoir monarchique veut que le souverain seul ait le don d'être victorieux ; cf. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 1936, p. 65.

(2) Horace, *Odes*, I, 1, 3. Cf. IV, 2, 17, où le poète, énumérant les principaux sujets traités par Pindare, dit « sive quos Elea domum reducit / palma caelestis pugilemve equomve ». La « palme de l'Élide » a rendu les pugilistes ou auriges égaux aux dieux célestes. Dans la Grèce ancienne, on trouve déjà des exemples d'olympioniques auxquels, après leur mort, leurs concitoyens ont rendu un culte comme à des héros (par ex. les Achéens à Oebotas, Pausanias VII, 17, 14). Mais la divinisation des vainqueurs

Ainsi la course victorieuse de l'aurige élevé au ciel peut, dans la décoration d'une tombe, jouer à peu près le même rôle que les travaux d'Hercule sur les sarcophages (p. 453), c'est-à-dire en rappelant l'œuvre accomplie par un mortel jugé digne d'être héroïsé, suggérer que le défunt par sa vertu a mérité le même destin. Néanmoins il paraîtra surprenant que l'exemple, sur le cippe d'Urbin, soit tiré, non de la mythologie, mais de la réalité contemporaine.

Pour le comprendre, il faut tenir compte d'un procédé curieux de l'art funéraire romain. Considérons ces courses de chars conduits par des enfants ailés, qui sont figurées si fréquemment sur les sarcophages. La scène se passe dans le *Circus Maximus* de Rome (fig. 97) ; nous en voyons représentés les détails avec un réalisme minutieux : la *spina* médiane avec les bornes (*metae*) que les chars contournaient, avec les chapelles, l'obélisque, la statue de



Phot. Anderson 23920.

Fig. 97. — Course de chars conduits par des Éros.
Musée du Vatican (Chiaramonti).

la Victoire qu'elle portait, et jusqu'aux œufs de pierre (*ovaria*), qu'on enlevait, et aux dauphins, qu'on retournait pour indiquer le nombre de tours accomplis par les concurrents. Cependant les petits auriges nus et pourvus d'ailes nous transportent dans un monde idéal, et, de fait, toute cette composition, nous l'avons déjà indiqué, s'inspire d'un mythe du *Phèdre* décrivant les âmes ailées qui s'efforcent dans une lutte ardente d'atteindre sur des chars le sommet des cieux (1).

La transposition des mythes helléniques dans un milieu romain se retrouve dans d'autres compositions reproduites sur les sarcophages. La course mythique de Pélops d'Oenomaüs sera disputée, elle aussi, dans le cirque romain (p. 468).

aux jeux a dû devenir habituelle à l'époque hellénistique, quand se multiplièrent et s'avilirent les apothéoses. — Cf. *supra,* p. 273, p. 433 ss.

(1) Cf. *supra,* p. 349 et fig. 77.

La lutte des Muses et des Sirènes se passera en présence de la triade capitoline, Jupiter, Junon et Minerve, par une allusion au concours musical qui faisait partie de l'*agon Capitolinus* institué par Domitien (1). Dans la mise à mort du sanglier de Calydon, Méléagre se verra associer des personnages étrangers à la légende et empruntés à l'équipage de chasse du défunt (2). On pourrait multiplier de tels exemples.

Ces innovations n'ont pas seulement pour but de rajeunir les vieilles fables de la Grèce pour les accommoder au goût du jour et de les adapter à un nouveau milieu. L'esprit concret des Romains se plaît à un réalisme qui se manifeste même dans la composition de scènes allégoriques. Peut-être aussi en donnant aux sujets représentés l'aspect familier de motifs empruntés à la vie romaine, a-t-on voulu en dissimuler davantage le symbolisme et le rendre plus occulte.

Il me paraît que cette habitude de la sculpture romaine éclaire aussi la signification de notre cippe d'Urbin. Un succès éclatant de Scorpus avec un attelage déterminé y figure pour rappeler le concept de la victoire; le cas individuel exprime ici une idée générale, l'image concrète une abstraction. Figuré sur la tombe d'Abascantus, que nous voyons participer au banquet céleste et dont l'aigle de l'apothéose couronne le monument, le quadrige vainqueur rappelle que ce haut foncitonnaire, lui aussi, a remporté une victoire sur la mort et parcouru sa carrière terrestre jusqu'à ce terme triomphal.

Cette interprétation eschatologique se voit confirmée par les sculptures d'une série d'autres monuments funéraires. Qu'il ne faille pas prendre le quadrige de l'autel d'Urbin au sens matériel, nous le voyons par des tombeaux où le char du triomphateur se trouve monté par un cocher que son jeune âge a certainement empêché de prendre part aux jeux du cirque.

Voici d'abord un cippe vu autrefois à Rome par Smetius et d'autres antiquaires et qui malheureusement a disparu (3). Une épitaphe métrique vante les bienfaits que l'esclave Anicétus a reçus de son maître Onésimus. Elle se termine par ce vers caractéristique : « Je verserai sur tes os le vin que tu n'as jamais bu. » (4). D'un côté de l'épitaphe on voyait « un enfant

(1) Cf. *supra*, p. 325, n. 4. — Sur l'*agon Capitolinus*, cf. Friedländer, *Sittengeschichte*, II[10], p. 150.

(2) Cf. les observations de Helbig, *Führer*, I[2], n° 424 et 578 sur les sarcophages du Capitole (Robert, *Sarkophagr.*, III, 2, pl. LXXXI, n° 236 et p. 305 ; n° 221, n° 286 et p. 270). Cf. ce qui est dit de la mosaïque de Yakto, *supra*, p. 441, n. 1.

(3) Cippe quadrangulaire aujourd'hui perdu, CIL, VI, 23472 = Bücheler, *Carm. epigr.*, 1107 : Épitaphe métrique qui se termine par le vers « Ossibus infundam quae nunc-quam vina bibisti ». Puis la dédicace : « Dis manibus Onesimi Anicetus carissimo fecit domino ». A gauche, on voyait : « Puer in quadriga cum palma et corona » ; a droite : « Puer mitratus (*var.* pileatus) dextra ad pectus posita, sinistra nescio quid gerens. »

(4) L'abstinence du vin était pratiquée par les prêtres des religions sémitiques ; cf. CIL, VIII, 10832, 16752, et Clermont-Ganneau, *Recueil arch. or.*, IV, pp. 384, 396 ;

dans un quadrige avec une palme et une couronne ». De l'autre Anicétus, avec le bonnet phrygien des affranchis, paraît avoir exprimé sa gratitude à Onésimus par le geste de sa main appuyée contre sa poitrine (1).

Plus probant encore est un fragment inédit que j'ai remarqué en 1933 au Musée Historique de Lausanne (2). Mon ami, M. Frank Olivier, alors chancelier de l'Université, a bien voulu en faire exécuter pour moi une photographie et m'envoyer des indications utiles sur ce curieux morceau. La partie droite de ce marbre, jusqu'à la cassure est une restauration moderne peu heureuse. Le reste a appartenu à un couvercle de sarcophage dont les



Fig. 98. — Enfant héroïsé représenté comme un aurige vainqueur. Fragment de sarcophage, Musée de Lausanne.

extrémités, comme il arrive souvent, étaient formées de masques corniers de Satyres. Nous y retrouvons l'aurige vainqueur sur son char, mais cet aurige n'est plus représenté sous l'apparence de ceux qui sur cette terre

mais Onésimus n'est pas resté abstème pour un motif religieux. Ceux qui s'entraînaient aux exercices physiques, s'abstenaient *venere et vino* (Horace, *Ars poet.*, 416 ; Plutarque, *Quaest. conviv.*, III, 6, 4).

(1) Anicétus paraît avoir été affranchi pour répondre à un désir exprimé par Onési mus, qualifié de *dominus*, mais mort trop jeune pour avoir pu tester. Les esclaves qui obtenaient la liberté par un testament, devaient se coiffer du *pileus* aux funérailles de leur maître ; cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Pileus », p. 481.

(2) Plaque de marbre blanc (larg. totale o m. 28 ; haut. o m. 18) au Musée historique de Lausanne, n° 4215. Entrée au Musée en 1867. Origine inconnue. La partie droite du relief est certainement restaurée : le marbre a un autre aspect, les traces de la rape y sont encore visibles et une tache rougeâtre qui s'étend à la hauteur du bras tendu de l'enfant, s'arrête net à la cassure. — Traces de fin mortier partout, même sur la face antérieure. Ce débris a dû être réutilisé dans quelque muraille d'où on l'a tiré.

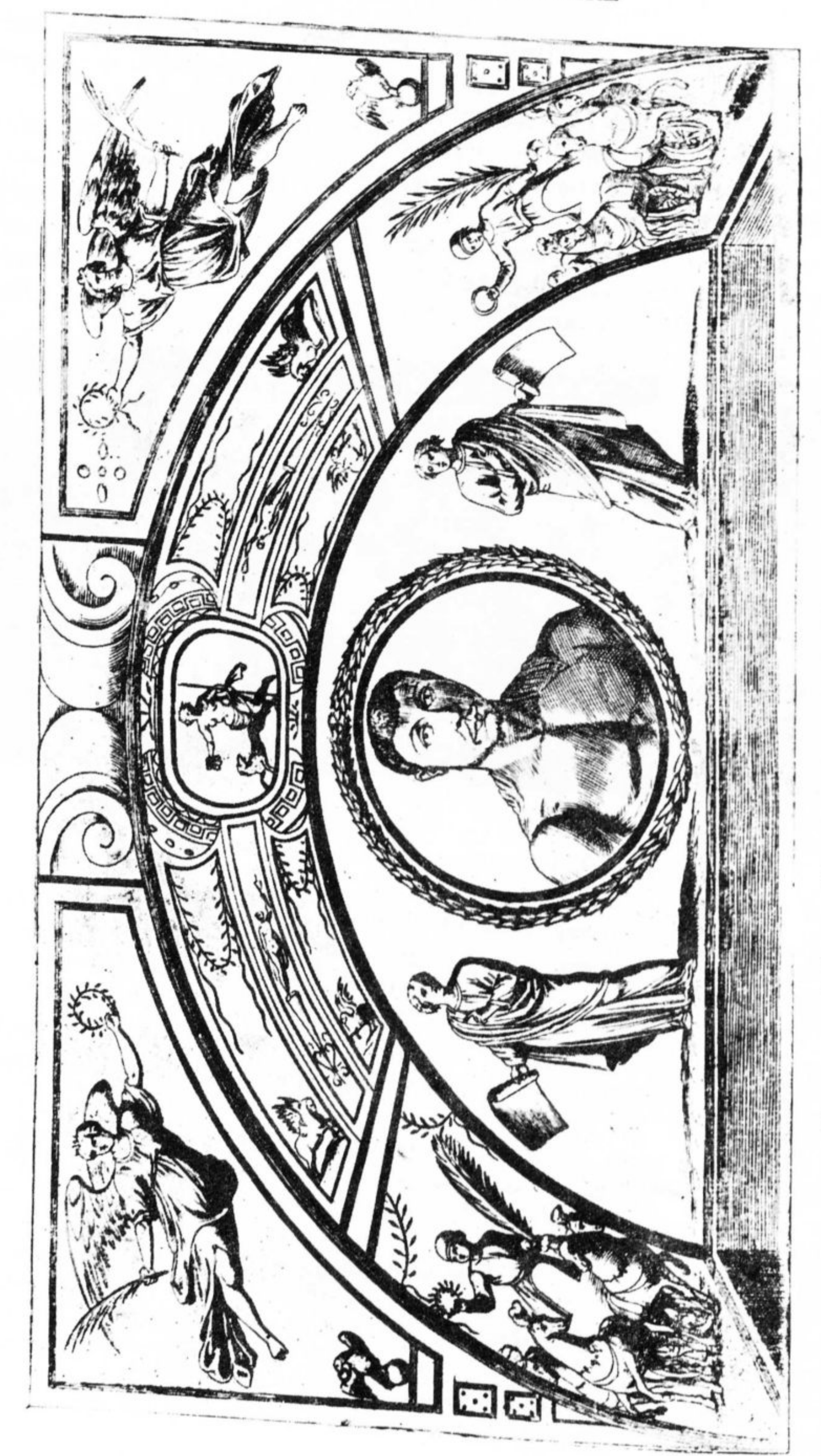


Fig. 99. — Peinture d'un arcosolium de la Catacombe de Thrason.



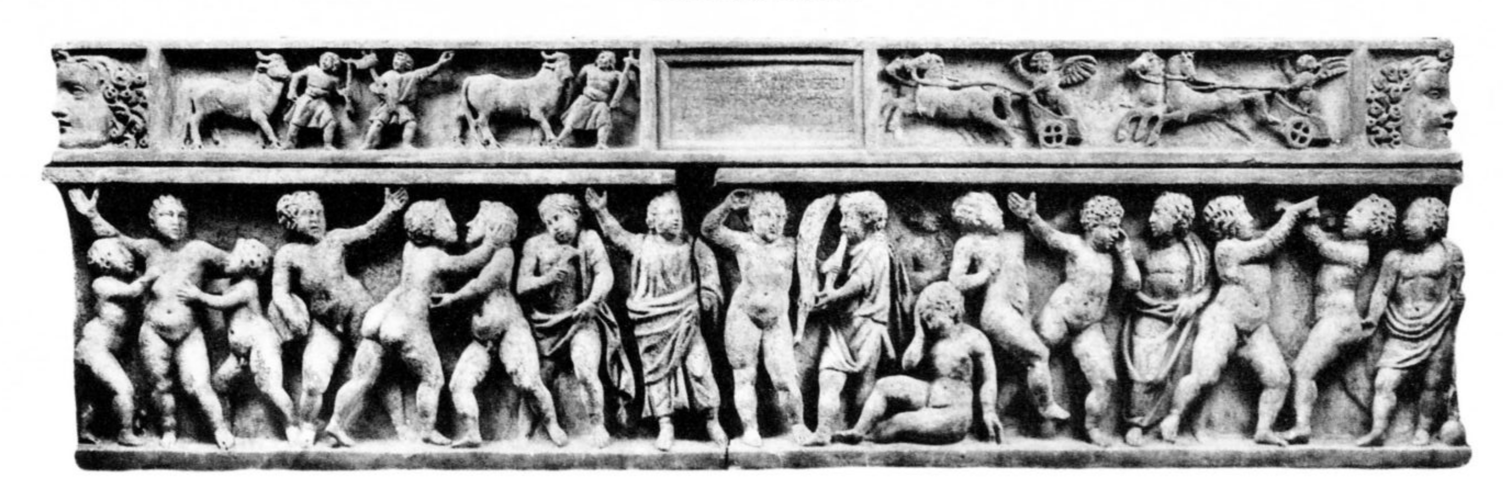
Cliché Mus. des Thermes

1 - Course de Pélops et d'Oenomaüs. Couvercle de sarcophage.
Musée des Thermes à Rome.



Cliché Giraudon

2 - Cuve de sarcophage. Luttes d'enfants dans la palestre.
Musée du Louvre.



3 - Sarcophage d'une enfant. Luttes de la palestre. Bœufs menés au sacrifice. Biges conduits par des Éros.
Trouvé aux environs de Rome vers 1935.

portaient les couleurs des factions. Comme sur le sarcophage figurant la course du cirque, ce sont des Éros ailés, c'est-à-dire des héros immortels (p. 347), des âmes platoniciennes (p. 349), qui apparaissent ici. L'un d'eux est debout sur un bige, tenant de la main gauche une palme, de la droite une couronne radiée de métal, emblème de l'immortalité solaire. Cependant les rènes des chevaux, comme pour les cochers du cirque, s'enroulent autour de sa ceinture et le dos du cheval de droite est couvert d'une chabraque, semblable à celle des cavaliers de l'armée romaine, peut-être une peau d'ours. Derrière l'aurige, un deuxième Éros tient la guirlande de fleurs qui formera aussi une couronne (p. 317), et deux autres Éros, porteurs de palmes, s'avancent à côté du char du triomphateur (1).

La signification mystique du quadrige apparaît avec une clarté parfaite dans un hypogée romain, dont la décoration a été mal interprétée jusqu'ici. C'est un *arcosolium*, datant du IVe siècle ou même plus ancien (2), qui se trouve sous la *vigna Massimo* via Salaria nova. Découvert en 1594 par Bosio (3), grâce à qui nous en possédons un dessin (fig. 99), il a été presque entièrement détruit ; mais les restes de peintures conservés et retrouvés ont été soigneusement publiés par Mgr Wilpert (4) et, en confirmant, pour l'essentiel, l'exactitude des vieilles gravures, ils rendent certaine en particulier la présence des quadriges. De Rossi croyait ce tombeau païen, Wilpert a montré qu'il se

(1) Le bras droit de l'enfant, qui est sur le morceau moderne, a été faussement restauré avec une palme dressée : il tenait de la main gauche la palme dont on voit l'extrémité recourbée derrière l'épaule, comme l'Éros voisin. — Angelo Brehlich (*Trionfo e morte* dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, XIV, 1938, p. 191 ss.) a noté les ressemblances qu'offre le cérémonial du triomphe avec celui des funérailles. Bien que ces analogies puissent s'expliquer par divers motifs, elles ont dû être développées dès que la mort fut conçue comme un triomphe.

(2) Le buste du défunt est coupé sous les seins, ce qui devient habituel depuis l'époque des Flaviens ; cf. p. ex. le tombeau de Iulius Hélius au Palais des Conservateurs (Strong, *Roman sculpture*, pl. CXII ; Stuart Jones, *Catalogo Palazzo Cons.*, pl. XXXIII, et p. 93, Gall., 29 ; Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 210, 4 ; Helbig, *Führer*, I³, p. 520, n° 918.

(3) Bosio, *Roma Sotterranea*, 1932, p. 497 ss. Les gravures d'Aringhi, *Roma sotterranea novissima*, 1651, t. II, 253 s. et de Bottari, *Sculture e pitture sagre estratte dai cimiteri di Roma*, t. III, 1754, pl. 160, reproduisent celle de Bosio. — R. Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, t. II, p. 73 et pl. 68, 2 (= Reinach, *Rép. peintures*, p. 246, 2), a modifié le dessin de Bosio, mais ses corrections, qui sont douteuses, risquent d'induire en erreur. Les principales différences sont les suivantes : 1° le « coureur » qui, avec son chien occupe le sommet du cintre « porta un bastone da viaggio nella sinistra, e nella destra sostiene per la coda un pesce ». Cf. *infra*, p. 466, n. 3. — 2° La figure debout sur le candélabre entre les deux chevaux ailés est une femme, qui dévoile sa nudité, étant vêtue d'un simple manteau, qui pend derrière les épaules. Elle a l'apparence d'une Vénus.

(4) J. Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, t. I, p. 523 s. (= p. 480 s. de l'édition italienne), t. II, pl. 145, 3 et 146, 1.

rattachait à la catacombe chrétienne de Thrason, mais certainement sa décoration reste fidèle tout entière aux traditions du symbolisme païen et les motifs reproduits par l'artiste sont ceux qu'avait vulgarisés l'art de l'âge antérieur à la paix de l'Église.

Au centre du tympan, se voit dans une couronne de feuillage le buste d'un jeune homme, le torse nu, parce qu'il est héroïsé. De chaque côté, une femme, vêtue d'une tunique talaire et d'un manteau, tient à la main un volume en partie déroulé. Peut-être faut-il y reconnaître des Muses, peut-être, si le monument est chrétien, les images féminines des deux Διαθῆκαι, l'Ancien et le Nouveau Testament. M. Marrou (1) a montré comment le thème de « l'héroïsation par la culture » avait évolué à l'époque chrétienne, comment à cette culture, d'abord profane, s'était substituée la science sacrée, cette « philosophie » nouvelle continuant à être regardée comme le gage d'une immortalité céleste. Le défunt, figuré dans le tympan, était donc un intellectuel, à qui son amour de l'étude avait, croyait-on, valu d'être admis au nombre des Élus.

L'artiste a accumulé des motifs divers qui tous sont appelés à inculquer une seule et même idée : celle de l'ascension triomphale du défunt vers le ciel. Ils se répondent symétriquement à droite et à gauche, comme les deux figures de femmes. A la partie supérieure, volent de grandes Victoires, tenant d'une main une palme et de l'autre une couronne (2). Des deux côtés du tableau central, peint dans un encadrement rond au sommet du cintre de l'arcosolium (3), pendent d'autres couronnes dénouées. Plus bas, flanquant un candélabre, qui supporte une figure indéterminée (4), se voient deux chevaux ailés : Pégase emportait sur sa croupe robuste les mortels qui avaient obtenu l'apothéose, et il a, par suite, été figuré seul comme un emblème d'immortalité (5). Près de lui, on remarque encore un aigle, perché sur un globe et tenant dans son bec une couronne : l'oiseau psychopompe sur la sphère

(1) Marrou, Μουσικὸς ἀνήρ, 1937, p. 271 ss. Cf. *supra*, p. 274.

(2) Pour ce motif, cf. nos *Études syriennes*, p. 64 ss. et *infra*, p. 483, n. 5.

(3) Cette figure est aujourd'hui très mutilée. En étudiant ses vestiges, M. Wilpert y a reconnu « un coureur accompagné de son chien, qui de la main gauche tient un bâton et de la droite une aiguière. Il est couronné de feuillage. » Le dessinateur de Bosio en a fait une Victoire ; Garrucci, qui lui met un poisson dans la main et supprime la couronne, y reconnaissait Tobie. Cf. *supra*, p. 465, n. 3.

(4) Ces deux figures sont toutefois plus distinctes en réalité que sur la planche de Bosio. Wilpert (p. 526) les décrit comme celles d'un jeune homme, élevant une petite corbeille, et y voit des génies des Saisons, ce qui est admissible. — Sur les Saisons, cf. *infra*, p. 489.

(5) Cf. *Études syriennes*, p. 92 ss. et *Pégase et l'apothéose*, dans *Bull. Société archéol. d'Alexandrie*, 1924, nº 20, p. 193 ss. et pl. XXIV. Ce cheval ailé se retrouve aussi à Pise sur un sarcophage (Lasinio, planche 22 = Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 125, 2) et dans la *schola* du cimetière d'Ostie (Lugli, *La decorazione dei colombari romani*, fig. 13). Cf. *infra*, p. 490, n. 2.

céleste (1) ; enfin, pour compléter ce cycle d'images symboliques, au bas du cintre de l'arcosolium, nous retrouvons les auriges : coiffés de la calotte de cuir, ils sont debout sur leurs quadriges, tenant la palme et la couronne, comme ceux des cippes que nous avons cités. Ils rappellent que le mort a conduit jusqu'à une fin glorieuse sa course terrestre (2).

Un couvercle de sarcophage du Musée des Thermes (3) se rattache par son sujet aux monuments précédents. On y trouve représentée une course de chars ; mais c'est une course mythique, celle qu'Oenomaüs, souverain de l'Élide, imposa à Pélops, qui aspirait à épouser sa fille Hippodamie (pl. XLVI, 1). Le monarque impitoyable, dont les chevaux étaient plus rapides que le vent, exigeait de tous les prétendants, on s'en souviendra, qu'ils pussent le vaincre dans cette épreuve sportive. Déjà treize d'entre eux avaient succombé ; Pélops triompha par un stratagème, grâce à la complicité du cocher du roi, Myrtilos, qui enleva les clavettes retenant les roues du char de son maître. A gauche, nous voyons le palais royal sur lequel Oenomaüs avait fiché les têtes des

(1) Cf. *Ét. syriennes,* pp. 38-56 et *Syria,* 1927, VIII, p. 164 s. ; Slachter, *Der Globus* (Στοιχεῖα, VIII), 1927, p. 96 ss. — Garrucci dit : « L'aquila sul globo ha uso di semplice decorazione ». Le motif « purement décoratif » est le remède auquel on recourt souvent lorsqu'on est en peine d'une explication. — Aigle et couronne, cf. Vollgraff, *Bull. corr. hell.*, 1924, p. 170.

(2) Cf. Philon, *Leg. alleg.*, III, 15 § 48 : Le sage obtient la victoire, dans une telle course » καλὸν δρόμον καὶ πάντων ἄριστον ἀγώνισμα νικῶν Cf. *infra* saint Paul, p. 482, n. 4. Mgr Wilpert a pensé que les auriges indiqueraient le métier du défunt, qui aurait été *agitator* du cirque, vainqueur dans les courses, et dont les Muses, placées à côté de lui, auraient chanté les exploits. On peut trouver en effet sur les tombeaux la reproduction de ce métier comme de tout autre (p. ex. sur une stèle du Musée de Constantinople, Mendel, *Catalogue,* t. III, n° 1078, avec l'épitaphe : Κλ, Μείνας ἱπποτρόφος Σεραπίωνι ἡνιόχῳ). Mais si l'on rapproche les femmes tenant les *volumina* des figures analogues dont nous avons parlé dans notre chapitre IV, il ne paraîtra pas douteux qu'elles indiquent les goûts studieux qui avaient assuré au mort son salut. Ce mort n'avait pas été un cocher, mais un intellectuel. D'ailleurs la double représentation de l'aurige vainqueur se rattache étroitement à tout le reste de la décoration symétrique de l'arcosolium et la signification mystique de cette décoration, deux fois répétée, est évidente.

(3) Nous devons à la libéralité de M. Giuseppe Moretti, directeur du Musée National des Thermes, l'autorisation de reproduire ce monument (Inv. n° 10807), dont il a bien voulu faire exécuter pour nous une photographie. Ce couvercle de sarcophage a été publié et commenté par Paribeni, *Notizie degli Scavi,* 1926, p. 295 ss. et pl. VIII *a*. — Les représentations connues jusqu'ici de la légende de Pélops et d'Oenomaüs ont été réunies par Carl Robert, *Sarkophagrel.*, III, 3e partie, n° 323 à 329 et pl. CIV-CVI. Aucune d'elles n'est une réplique exacte de celle de notre marbre du Musée des Thermes. Celle qui s'en rapproche le plus est le n° 323, pl. CIV, de la Salle du Bige au Vatican (= Reinach, *Rép. Rel.*, III, p. 389, 2 ; Helbig, *Führer,* I³, p. 217, n° 329). Elles dérivent manifestement toutes deux d'un modèle commun.

concurrents malheureux, qu'il avait fait exécuter (1). Plus loin, le corps d'Oenomaüs gît à côté de la roue qui, en se détachant du char, a causé sa perte. Vers lui accourent Hippodamie et sa mère, les bras tendus dans un geste de douleur et d'épouvante (2). Sur le char privé de ses roues, Myrtilos, dont la traîtrise a causé ce drame, se retourne pour regarder le cadavre étendu, tandis que, plus loin, Pélops poursuit sa course, certain désormais de l'emporter. Il a ainsi obtenu, avec la main d'Hippodamie, le trône de l'Élide. Le voici revêtu du manteau royal, le sceptre à la main, recevant du juge de la lutte, qui s'avance vers lui, la palme et la couronne des auriges vainqueurs (3). Derrière une étoffe, siègent les organisateurs ou arbitres des jeux et le président tient encore la serviette, la *mappa* (4), que le « starter » jetait dans l'arène pour donner le signal du départ. La fable grecque, comme sur le sarcophage du Vatican, a été romanisée par une imitation des courses du *Circus Maximus* (5).

Le sculpteur du monument qui nous occupe a voulu mettre en relief le couronnement du vainqueur, qui sur les autres tombeaux, est indiqué plus discrètement (6). Nous ignorons l'interprétation que les moralistes avaient imaginée de la légende de Pélops et d'Oenomaüs, dont les moindres détails durent sans doute être commentés avec plus d'ingéniosité que de vraisemblance. Mais la victoire du héros lydien sur un tyran cruel avait certainement été assimilée à celle que la vertu remporte sur les passions mauvaises et qui assure au sage une royauté éternelle (7).

(1) Apollodore, *Epit.*, II, 4. Cf. Roscher, *Lexikon*, s. v. « Oinomaos », col. 766, fig. 2.

(2) Presque le même geste est prêté à la Leucippide enlevée par un Dioscure reproduite *supra*, p. 99, fig. 15 ; cf. Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 393, 3.

(3) Cette interprétation paraîtra certaine si l'on compare ce groupe à ceux des vainqueurs de la palestre décrits plus bas. Le sculpteur a transformé le joueur de flûte en un roi, l'instrument devenant un sceptre, et il lui a prêté le geste typique de l'athlète victorieux se couronnant ; cf. pl. XLVI.

(4) Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Mappa ». L'auteur du sarcophage semble avoir réuni ici des personnages qu'en réalité il aurait fallu séparer : la tribune du président des jeux et de l'*editor spectaculorum* se trouvait au-dessus des *carceres* ; les juges, chargés de décerner les prix, étaient placés près de la ligne marquée à la craie, où s'arrêtait la course. Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Circus », p. 1188. — M. Paribeni donne une explication différente de ce groupe : « A destra, col corpo per metà coperto dietro rupi, tre uomini, evidentemente sudditi di Oenomao, fanno gesti di sorpresa e di dolore. »

(5) Sarc. du Vatican, voir Helbig, *l. c. supra*, p. 467, n. 3. — Cf. ma note sur le sarc. de Bruxelles, *Catalogue des sculpt. du Musée du Cinquantenaire*, 2e éd., 1913, p. 113.

(6) Sur le sarc. de Naples (Robert, no 328, pl. CIV), on voit seulement à l'arrière plan, derrière le char du vainqueur, un personnage tenant une palme et une couronne, tandis qu'un autre sonne de la trompette, cf. *infra*, p. 469. Sur le sarc. de Bruxelles, Pélops, debout sur son char, a la tête ceinte de laurier et son aurige tient une palme.

(7) Cf. le *Livre de la Sagesse*, V, 16, cité *infra*, p. 475, n. 1.

Ce morceau de sculpture nous conduit à aborder l'examen d'un groupe de sarcophages, représentant les luttes gymniques de la palestre, où l'on retrouve fréquemment la scène du couronnement de l'athlète victorieux (1). Celui-ci, qu'il soit un jeune homme ou un enfant, se présente debout, de face, tenant la palme que lui a remise le juge du combat (2), en même temps qu'il se posait sur la tête une couronne. A côté de lui, un trompette (*tubicen*) exécute une fanfare, comme il le faisait à Rome dans le *Circus Maximus* ou lorsqu'il accompagnait sur la Voie Sacrée le char des triomphateurs (3).

Voici par exemple (fig. 100) un sarcophage d'enfant conservé au Latran (4) où l'on reconnaît de droite à gauche deux pugilistes, deux lutteurs, avec, entre eux, le vase contenant le sable dont ils se poudraient le corps, deux pancratiastes, tous accompagnés de l'arbitre qui a décerné ou va décerner la palme au champion victorieux ; enfin, à l'extrémité de gauche, le groupe dont nous parlions, du vainqueur couronné, du juge et du trompette.



Fig. 100. — Sarcophage d'enfant. Luttes gymniques. Musée du Latran.

Reproduisons encore un sarcophage (5) qui est entré au Louvre avec la collection Borghèse (pl. XLVI, 2). Les jeunes gens du tombeau précédent y

(1) Outre les sarcophages que nous citerons plus bas, d'autres sont indiqués par Benndorf et Schöne [cf. *infra,* note 4]. Cf. *Musée Pio-Clémentin,* V, pl. 36 = Amelung, *Sculpt. Vatic.*, II, pl. 53, *Gal. Stat.*, 393 a = Reinach, *Rép. rel.*, III, 406, et *Musée Pio-Clém.*, VII, pl. 43.

(2) Pausanias (VIII, 48, 2), après avoir énuméré les diverses couronnes de feuillage que l'on offrait aux vainqueurs des jeux, ajoute : Ἐστὶ καὶ πανταχοῦ τῷ νικῶντι ἐστιθέμενος φοῖνιξ. Cf. *Etymol. Magn.*, s. v. Βραβευταί · κυρίως λέγονται τὴν ῥάβδον ἀπὸ φοίνικος ἤ τινος ἄλλου διδόντες σύμβολα τῆς νίκης, ῥαβδευταί τινες ὄντες. Plutarque, *Quaest. Conviv.*, VIII, 4 : Διὰ τί τῶν ἱερῶν ἀγώνων ἄλλος ἄλλον ἔχει στέφανον, τὸν δὲ φοίνικα πάντες.

(3) Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Tuba », p. 528, note 20 et fig. 7148.

(4) Benndorf et Schöne, *Bildwerke des Lateran. Museums,* p. 54, n° 81. Photog. Alinari 29941.

(5) *Catal. somm. des marbres antiques* (éd. de 1922), p. 119, n° 329 ; Clarac, pl. 187 = Reinach, *Rép. stat.*, I, p. 175. Notre planche d'après une photographie que M. Merlin a bien voulu nous autoriser à faire prendre.

sont remplacés par des enfants. Au milieu de groupes se livrant aux exercices variés de l'arène, le centre de la composition est occupé par le juge, vêtu de la toge, qui ouvre la bouche pour proclamer la victoire, par le vainqueur, resté nu, qui tient d'une main la palme et se pose de l'autre la couronne sur la tête, enfin par le trompette, qui joue son air triomphal.

Un sarcophage d'enfant encore inédit, qui a passé, il y a peu d'années, dans le commerce à Rome (1), se distingue par une particularité qui, dans le groupe dont il fait partie, est tout à fait exceptionnelle (Pl. XLVI, 3). C'est la tombe d'une fillette, Octavia Paulina, et les enfants représentés sur la cuve dans les luttes de la palestre appartiennent aux deux sexes. Dans le coin de gauche apparaît un motif rarement figuré à Rome : les aliptes ou, pour leur donner leur nom latin, les *unctores*, frottent d'huile le corps d'une des combat-tantes. A droite, cette pugiliste vient d'asséner à un adversaire un coup au visage, qui le fait renoncer à toute défense. Au milieu, cette vaillante cham-pionne, comme ailleurs ses émules masculins, tient une palme et semble se couronner (2), tandis que l'arbitre la proclame victorieuse avec un grand geste oratoire et que le *tubicen* embouche sa trompette pour que sa fanfare annonce au loin ce succès féminin. Sa rivale, affalée sur le sol pleure sa défaite. Pour-quoi le vainqueur habituel a-t-il été remplacé ici par une athlète du sexe dit faible ? Évidemment parce que la cuve de marbre contenait les restes, non d'un mort, mais d'une jeune morte, comme le prouve l'épitaphe gravée au-dessus de cette scène. Ainsi, nous trouvons ici la preuve certaine que lorsque le sculp-teur figure un vainqueur de la palestre avec la palme et la couronne, c'est en réalité du défunt qu'il s'agit. Le couvercle de notre sarcophage suffirait à indiquer ce sens allégorique. Nous y retrouvons les chars conduits par des Éros ailés, dont nous connaissons déjà la valeur symbolique (p. 348). En face, une représentation de bœufs menés au sacrifice par les victimaires, nus jusqu'à la ceinture, armés du maillet ou de la hache (3), fait allusion au culte qui sera rendu à l'enfant divinisée.

Si l'on songeait aux vers où Virgile montre dans les Champs-Elysées les ombres qui continuent à se livrer à leurs sports favoris, s'exerçant sur le gazon aux jeux de la palestre, rivalisant à la course et luttant sur le sable doré (4), on pourrait penser que les scènes figurées sur nos sarcophages d'ath-lètes doivent être transportées aux Enfers. Mais cette description des plaisirs

(1) L. 1 m. 60 ; H. 0 m. 50. Ce sarcophage aurait été vendu en Allemagne.

(2) La couronne n'est pas visible, mais telle paraît bien avoir été la portée du geste, que le praticien n'a pas compris. Cf. le sarc. de Paris, pl. XLVI, 2 ; le sarc. du Latran, fig. 100, et le sarc. d'Ostie (p. 471, fig. 101).

(3) Cf. Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Sacrificium », p. 975.

(4) Virgile, *Aen.*, VI, 642 : « Pars in gramineis exercent membra palaestris, / con-tendunt ludo et fulva luctantur harena ». / Cf. 653 : « Quae gratia currum / armorum-que fuit vivis, quae cura nitentis / pascere equos, eadem sequitur tellure repostos ».

élyséens, que le poète latin a empruntée à Pindare (1), ou peut-être, comme celui-ci, à la vieille poésie religieuse des Grecs, n'est pas la source où les auteurs de sarcophages ont puisé leur inspiration. La présence d'arbitres vêtus de la toge indique suffisamment qu'ils songeaient aux luttes athlétiques de ce monde, telles qu'on pouvait les voir à Rome.

Comment les auteurs de ces monuments se représentaient la vie future, un sarcophage d'enfant trouvé récemment à Ostie nous en instruira (2). Sur le couvercle, un adolescent est couché sur un matelas et accoudé sur un coussin : il touche d'une main le bec d'une colombe et tient de l'autre un plat de fruits. C'est une variante d'un type banalisé, celui du convive participant au repas éternel (p. 417 ss.). Sur une des faces principales de la cuve (fig. 101), nous retrou-



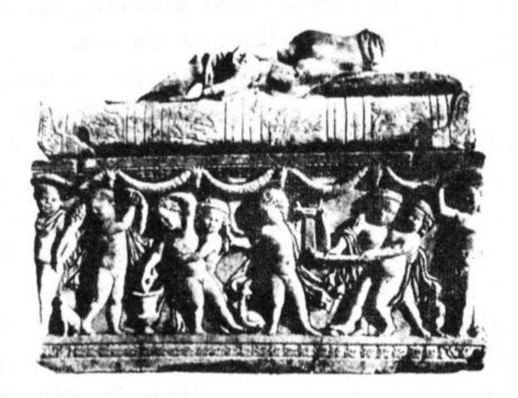


Fig. 101-102. — Luttes d'enfants ; ivresse bachique. — Sarcophage d'Ostie.

vons, dans leur nudité, des pugilistes, qui, cette fois sont des bambins joufflus et potelés. A gauche, au pied d'un hermès de Dionysos, l'un d'eux, déjà terrassé, est bourré de coups, qu'il cherche à parer de son mieux, par son adversaire triomphant, à qui un garçonnet, couvert d'un manteau, s'apprête à donner une palme. Un second groupe figure une paire de petits lutteurs, qui viennent de

(1) Thrène de Pindare, frag. 129 Bergk = Puech, Thrènes, 1 : Καὶ τοὶ μὲν ἵπποισι <τε>, γυμνασίαις <τε>, τοὶ δὲ πέσσοις, τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται. Norden dans son commentaire aux vers 637-678 de Virgile défend l'opinion que celui-ci ne dépend pas de Pindare, mais que l'un et l'autre poète s'inspirent de la vieille poésie théologique de la Grèce.

(2) Calza, *Notizie degli Scavi,* VII, 1931, p. 518 ss. et pl. XV. Une épitaphe grossièrement gravée sur le couvercle paraît être postérieure à la date du sarc., peut-être réemployé pour deux frères, dont les noms indiquent une origine égyptienne : « D. M. Aur. Irenioni, qui et Amoniano, et Aur. Arpocrationi fratribus. » — Cf. *infra,* p. 404.

cesser le combat, et un deuxième enfant vêtu accourt pour gratifier de même d'une palme le vainqueur. Puis nous retrouvons celui-ci figuré debout, de face, tenant une énorme palme dans la main gauche et portant la droite à sa tête, comme pour y poser une couronne, qui toutefois n'est pas visible (1).

Or les trois autres côtés de ce sarcophage sont occupés par des représentations des joies élyséennes, telles que les mystes de Bacchus se les figuraient. Sur la face principale (fig. 102), nous retrouvons le groupe de l'enfant ivre, titubant, soutenu par un compagnon d'orgie, tel que nous le connaissons bien (2). Buveur obstiné, il tente encore de remplir une coupe dans un canthare placé à ses pieds. Puis, sur ce côté et les faces latérales, ce sont d'autres garçonnets jouant de la lyre, du tambourin, de la double flûte, ou dansant enlacés. Nous sommes transportés dans le paradis dionysiaque, où une ivresse perpétuelle, les accords bruyants des instruments, des danses enivrantes réjouissent les fidèles du dieu du vin.

Nous avons étudié ce type de sarcophages à propos de celui de Beyrouth, où une scène d'enseignement, qui occupe la face principale, prélude aux plaisirs de l'autre monde représentés sur les trois autres côtés (3). La relation à établir entre les diverses parties de la composition n'est pas, à Ostie, différente. Ce que l'amour de l'étude a valu à des enfants appliqués, d'autres peuvent l'obtenir par leur vaillance dans les luttes gymniques. Ce n'est point sans doute prendre trop au sérieux de petits personnages auxquels l'artiste a prêté une grâce mutine, que d'admettre qu'ils doivent suggérer d'aussi graves pensées. L'éducation antique plaçait presque au même rang l'éducation littéraire de l'école et les exercices physiques du gymnase (4). L'enfant qui avait excellé dans l'une ou dans les autres était pareillement digne d'être héroïsé. Nous avons déjà cité (p. 282) l'épitaphe de Milet qui transporte au ciel, près de la corne de la Chèvre, un garçonnet de huit ans, devenu le protecteur de ses anciens rivaux dans la palestre. Il y a un parallélisme parfait entre la composition de notre sarcophage d'Ostie et celle du groupe de monuments que

(1) Sur ce geste, cf. *supra*, p. 470, n. 2.

(2) Cf. *supra*, p. 344.

(3) Cf. *supra*, p. 341 ss. — Sur le sarcophage publié par Rodenwaldt (cf. *supra*, p. 342 s.) on voit dans l'autre monde des Éros qui s'affrontent, mais ils sont traités tout différemment : leur lutte est un simple jeu et ils sont tous figurés nus et ailés. Sur le sarc. d'Ostie au contraire les pugilistes sont nus, ainsi qu'ils l'étaient dans la réalité ; les juges du combat au contraire s'enveloppent dans une chlamyde : nous sommes ici dans la palestre, comme l'indique d'ailleurs la présence de l'hermès.

(4) L'éducation morale et philosophique elle-même est rapprochée par les anciens des exercices du gymnase ; cf. *Anthol. Pal.*, XIV, 1 (de Polycrate) : Ὄλβιε Πυθαγόρη, Μουσέων Ἑλικώνιον ἔρνος, / εἰπέ μοι εἰρομένῳ, ὁπόσοι σοφίης κατ' ἀγῶνα / σοῖσι δόμοισιν ἔασιν ἀεθλεύοντες ἄριστα. — Cf. Carcopino, *Basilique de la Porte Majeure*, p. 323.

nous avons élucidés à propos de l'héroïsation par la culture ; la félicité céleste réservée à ceux qu'a ravis une mort prématurée, est exprimée d'une façon semblable de part et d'autre. Ainsi, lorsque nous trouvons figurées sur les tombeaux des luttes athlétiques, le sculpteur n'a pas songé, comme le poète de l'Énéide, à une forme de la félicité dans l'au-delà, mais il a en vue la préparation terrestre à la béatitude d'une autre existence, et l'on peut reconstituer l'ensemble des idées qui firent attribuer cette importance eschatologique aux combats du stade.

La comparaison de la vie humaine avec les joutes des athlètes est traditionnelle dans la philosophie grecque. Le juste qui a triomphé de ses passions et réfréné ses instincts pervers, est sorti vainqueur des combats de l'existence et on le représente recevant la couronne offerte aux champions victorieux dans les jeux helléniques. Déjà Platon, à la fin de la *République*, parlant de l'immortalité de l'âme, compare l'homme qui a pratiqué la justice, à celui qui, ayant remporté les prix du combat, va recueillant les dons, comme le faisaient les « nicéphores » (1). Le stoïcisme a particulièrement développé cette assimilation de l'athlète au sage, dont Hercule était pour lui le type accompli (2). Philon d'Alexandrie emprunte à ces moralistes, qui sont ses maîtres, une comparaison devenue courante dans l'école : celui qui a lutté contre le plaisir et la mollesse, reçoit une couronne glorieuse « telle que ne peut la fournir aucune panégyrie parmi les hommes » (3). Noé, parangon de vertu, qui a chassé les passions furibondes et les vices sauvages, est couronné par Dieu comme un combattant dont le héraut a proclamé la victoire (4). Les lutteurs et les pancratiastes qui, leurs forces prêtes à défaillir, continuent à se battre jusqu'à la dernière extrémité, soutenus par la vaillance de leur âme, sont comparables au sage, qui résiste jusqu'à la mort pour défendre sa liberté spirituelle, plus précieuse que des couronnes d'olivier ou de persil (5). Il serait facile de multiplier les citations (6). La fréquence de cette métaphore dans les écrits de l'exégète alexandrin, montre que l'image évoquée par celle-ci était un lieu commun de la philosophie. On pourrait faire la même observation à propos

(1) Platon, *Rép.*, X, 621 c : Δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα... καὶ τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι.

(2) Sénèque, *De const. sap.*, c. 2 ; Thémistius, 2 ; cf. *supra*, p. 22, n. 4, et *infra*, p. 480.

(3) Philon, *Leg. all.*, II, 26, § 108 : Τὴν ὀφιομάχον οὖν γνώμην ἀντιτάττεται καὶ κάλλιστον ἀγῶνα τοῦτον διάθλησον καὶ σπούδασον στεφανωθῆναι κατὰ τῆς τοὺς ἄλλους ἅπαντας νικώσης ἡδονῆς καλὸν καὶ εὐκλέα στέφανον, ὃν οὐδεμία πανήγυρις ἀνθρώπων ἐχορήγησεν. Cf. *Ibid.*, III, 15, § 48 ; III, 23, § 74, où il est fait mention de la palme (φοῖνιξ σύμβολον νίκης).

(4) *De Abrahamo*, 6, § 32 (IV, p. 8 C.-W.).

(5) *Quod omnis probus liber*, 17, § 110 s. (VI, p. 31 C.-W.) : Οὐ κοτίνων μὲν χάριν καὶ σελίνων εὐκλεής. Cf. *Ibid.*, 5, § 26 (p. 8).

(6) Cf. l'index de Leisegang, ss. vv. ἀθλητής, ἀγών, ἀγωνιστής, στέφανος, etc.

de Sénèque (1), et recueillir nombre de passages semblables chez les écrivains postérieurs (2).

Parfois l'on se représente la couronne que reçoivent les vainqueurs de la vie, comme portée par eux dans l'autre monde. Ce paraît bien être l'idée de Philon dans un des passages cités plus haut (3). Un autre auteur alexandrin, celui du *Livre de la Sagesse,* dans son langage imagé, voulant parler de l'immortalité de l'homme vertueux, lui substitue la Vertu elle-même ou, si l'on préfère, la Valeur (Ἀρετή), celle qui ouvre aux hommes les portes du ciel (4), et comment se la figure-t-il ? « La mémoire en est immortelle, elle n'est ignorée ni de Dieu, ni des hommes ; présente, on l'imite ; absente, on la regrette, et dans la vie éternelle elle marche en pompe, portant la couronne, parce

(1) Sénèque, *De provid.*, II, 3 : « Athletas videmus, quibus virium cura est, cum fortissimis quibusque confligere... idem viris bonis esse faciendum, ut dura ac difficilia non reformident nec de fato querantur. » *De ira,* II, 14, 2 : « Nec est difficile vincere animum, cum athletae quoque... ictus doloresque patiantur. » Cf., *De constantia sapientis,* IX, 5.

(2) Vettius Valens, VI, 2 (p. 248, 28 Kroll) : Τὰ τοῦ βίου πράγματα, ἐν οἷς διαθλεύσας ποικίλως καὶ τὸ τῆς ἐγκρατείας στέφος λαβών, ὅπερ ἦν οὐκ ὢν τοῦτο πάλιν γίνεται, c'est-à-dire que son âme retourne à l'état qui était le sien avant de s'incarner (cf. *supra,* p. 89, n. 1). — Dion Chrysostome, *Or.*, VIII, p. 284 R (t. I, p. 98 Arnim). — Plutarque, *De sera numin. vindicta,* 18 (p. 561 A) : Τῇ ψυχῇ μετὰ τὴν τελευτὴν εἰκός ἐστι καὶ τιμὰς ἀποδίδοσθαι καὶ τιμωρίας· ἀγωνίζεται γὰρ ὥσπερ ἀθλητὴς κατὰ τὸν βίον, ὅταν δὲ διαγωνίσηται, τότε τυγχάνει τῶν προσηκόντων. — Le scholiaste d'Aristophane, *Lysistr.* 601, donnant de la couronne qu'on avait coutume en Grèce de placer sur la tête du cadavre, une interprétation d'ailleurs inexacte, dit que ἐδιδότο τοῖς νεκροῖς στέφανος ὡς τὸν βίον διηγωνισμένοις. Même explication dans Suidas, s. v. Μελιττοῦτα. En réalité, la couronne semble avoir été nouée autour de la tête des cadavres pour écarter les esprits malfaisants (cf. Köchling, *De coronarum apud antiquos vi atque usu,* 1914, p. 52). La magie lui attribue souvent cette valeur apotropaïque. Mais de cette idée, le passage était aisé à celle que la couronne est le signe d'une victoire remportée sur les démons. La transition d'une conception à l'autre apparaît encore clairement dans un passage des *Acta Philippi* (éd. Bonnet, p. 85, 4 ss.), rempli de réminiscences païennes, à propos du passage de l'âme vers le ciel : Ὁ στεφανῶν τοὺς νικῶντας τὸν ἀντίπαλον, ὁ καλὸς ἀγωνοθέτης, ἐλθὲ νῦν, Ἰησοῦ, καὶ δός μοι τὸν στέφανον τῆς νίκης αἰώνιον κατὰ πάσης ἐναντίας ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας, ὅπως διαπεράσω τὰ τοῦ πυρὸς ὕδατα (cf. *supra,* p. 130, n. 3) καὶ πᾶσαν τὴν ἄβυσσον κ. τ. λ. Cf. *Alterc. Hadr. et Epicteti* (dans Müllach, *Fragm. phil. Gr.*, I), p. 520, 27 « Quare mortuus coronatur ? — Agonem se vitae transegisse testatur » et Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Corona », p. 1526. — Des idées semblables avaient déjà cours dans l'ancienne Egypte ; cf. Christensen, *Verslagen en mededelingen der akad. Amsterdam,* V, 2 (1917), p. 88 : la couronne placée sur la tête ou autour du cou de la momie protège le fidèle contre ses ennemis et son immortalité, comme celle d'Osiris, résulte d'une bataille victorieuse.

(3) Cf. *supra,* p. 473, n. 3.

(4) Sur l'Ἀρετή, qui donne l'immortalité aux héros, cf. *supra,* p. 257, le péan d'Aristote, et p. 448 ss.

qu'elle a vaincu dans la lutte de jeux immaculés » (1). Ce que l'auteur de la *Sapience* exprime sous une forme voilée, est formulé avec netteté dans le mythe que Plutarque a introduit dans le *De facie in orbe lunae* et que nous avons résumé dans un autre chapitre (p. 196). Les âmes ou plutôt les simulacres (εἴδωλα) des morts qui parviennent à s'établir sur la lune, y « circulent comme ceux qui ont remporté la victoire, ayant ceint la couronne dite des *ailes de la constance*, parce que dans leur vie elles ont tempéré par la raison et soumis à l'ordre la partie irrationnelle et passionnelle de l'âme. » (2)

(1) *Sap.*, IV, 1 : Κρείσσων ἀτεκνία μετὰ ἀρετῆς · ἀθανασία γάρ ἐστιν ἐν μνήμῃ αὐτῆς, ὅτι καὶ παρὰ Θεῷ γινώσκεται καὶ παρὰ ἀνθρώποις. 2. Παροῦσάν τε μιμοῦνται αὐτὴν καὶ ποθοῦσιν ἀπελθοῦσαν, καὶ ἐν τῷ αἰῶνι στεφανηφοροῦσα πομπεύει τὸν τῶν ἀμιάντων ἄθλων ἀγῶνα νικήσασα. La phrase est ambigüe, comme beaucoup d'autres de la *Sapience,* mais l'image ne peut s'appliquer qu'à l'Aretè, non à l'ἀτεκνία, bien que certains aient entendu ainsi le texte (Bückers, *Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* 1938, p. 15 s.). — Dans un autre passage, la couronne que reçoivent les justes qui vivent pour l'éternité, est le diadème des rois (V, 16) : Δίκαιοι εἰς τὸν αἰῶνα ζῶσι ...λήψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς τοῦ κυρίου. Cf. Dom H. Duesberg, *Les scribes inspirés,* II, 1939, p. 517.

(2) Plutarque, *De facie in orbe lunae,* 28 (p. 943 D) : Ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιίασιν ἀναδούμενοι στεφάνοις πτερῶν εὐσταθείας λεγομένοις, ὅτι τῆς ψυχῆς τὸ ἄλογον καὶ τὸ παθητικὸν εὐήνιον ἐπιεικῶς τῷ λόγῳ καὶ κεκοσμημένον ἐν τῷ βίῳ παρέσχοντο Le mot εὐστάθεια, selon les glossaires, répond au latin *constantia,* qui est cette fermeté dans la volonté, cette cohérence dans la conduite, cette persévérance dans le bien, qui distinguent le sage selon les Stoïciens et assurent son bonheur dans ce monde et dans l'autre. Sénèque a intitulé un dialogue, *De constantia sapientis.* Cf. aussi *Ep.*, 92, 3 : « Securitatem et perpetuam tranquillitatem dabit constantia bene iudicati tenax ». L'expression employée par Plutarque signifie donc que leur constance a donné aux âmes des justes les ailes qui les ont élevées au ciel ; cf. sur ces âmes ailées, *supra,* p. 110, n. 1. — Dans un autre passage (*De anima,* fr. VI, 5 ss., p. 725), souvent et pas toujours heureusement commenté, Plutarque compare la mort à une initiation. Après des courses pénibles et des pérégrinations à travers les ténèbres, l'homme, quand approche sa fin, est saisi d'horreur, secoué de frissons, inondé de sueur. Mais alors une lumière merveilleuse l'éclaire, et il est reçu dans les prés (λειμῶνες) des Champs Elysées (cf. *supra,* p. 184, n. 4 ; p. 197, n. 5), où chantent et évoluent les chœurs des ombres pieuses (cf. *supra,* p. 271). Libéré de sa servitude terrestre, il fait, la tête couronnée, le tour de ces prairies heureuses et y célèbre les mystères : Ἐν αἷς (λειμῶσιν) ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος, ἐλευθερὸς γεγόνως καὶ ἄφετος, περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράς (cf. sur les mystères célébrés dans les Enfers, *supra,* pp. 285, n. 2 ; 344, n. 1). Il voit alors ici-bas la foule profane qui se presse et s'écrase à travers le brouillard dans un vaste bourbier (βόρβορος ; cf. *supra,* p. 50, n. 1 ; 264, n. 2). Ce passage remarquable paraît évoquer une cérémonie des mystères, où le nouvel initié faisait, la tête ceinte d'une couronne, le tour du *télestérion,* dans lequel s'allumaient les torches, cette action liturgique devant symboliser le sort de l'âme victorieuse dans l'au-delà. — Cf. Paul Foucart, *Les mystères d'Éleusis,* 1914, p. 393 ss. ; Guy Soury, *Revue des études grecques,* LIII, 1940, p. 53.

Nous sommes ici en présence d'une conception qui n'est plus philosophique, mais religieuse. Car aucun esprit spéculatif de la Grèce n'a pu enseigner que les ombres des morts se promenaient sur la lune le front ceint de couronnes. Mais nous avons déjà fait valoir (p. 200) des raisons d'admettre que, dans le mythe du *De facie*, Plutarque s'était inspiré de quelque apocalypse où avait été introduite la théologie du paganisme sémitique. Le passage que nous venons de citer confirme cette conclusion, car, nous en avons des preuves certaines, des religions sémitiques se représentaient les défunts recevant une couronne pour leur entrée au Paradis.

Le manichéisme, qui est né en Mésopotamie et a recueilli beaucoup de croyances de ce pays, enseignait qu'à la mort d'un juste les esprits du bien, le soustrayant aux entreprises des démons, le revêtaient d'une robe, lui plaçaient sur la tête un diadème et une couronne lumineuse et le faisaient monter jusqu'à la sphère de la lune (1), rencontre significative avec la source de Plutarque. Les apocryphes juifs ont partagé cette conception toute matérielle. Dans l'*Ascension d'Isaïe*, le visionnaire aperçoit au plus haut des cieux la couronne et les vêtements que recevront les croyants (2). La même image nous est offerte dans le livre d'Hénoch et ailleurs (3). A Palmyre, une série de stèles funéraires, parmi les plus anciennes qu'on y ait trouvées, est caractérisée par une étoffe, formant une sorte de voile, suspendue par des rosaces à deux palmes dressées de part et d'autre (4). Parfois ce voile est devant l'effigie du défunt, qu'il cache à moitié, parfois il est fixé derrière lui, parfois il figure sur la pierre sans l'image du mort (fig. 103). Il n'est pas douteux que cette draperie représente le vêtement glorieux dont l'âme sera enveloppée pour entrer au céleste séjour (5) et la double palme est l'insigne de la victoire conquise sur la puissance hostile du Trépas.

(1) Flügel, *Mani*, Leipzig, 1862, p. 100 et les notes. Cf. le texte récemment retrouvé du psautier manichéen (Allberry, *A manichean psalmbook*, II, 17, l. 22) sur la mort de Mani : « Thou didst receive the glory of victory, thou didst bind the diadem upon thee,... thou didst receive the garland ». — On en rapprochera la liturgie des morts dans le mandéisme ; cf. Lidzbarski, *Mandäische Liturgien*, p. 94.

(2) *Ascensio Isaïae*, éd. Charles, 1900, IX, 9-13 ; cf. VIII, 14, 16.

(3) Cf. *infra*, note 5 et le Ve Esdras cité p. 483, n. 3.

(4) H. Seyrig, *Note sur les plus anciennes sculptures palmyréniennes* dans *Berytus*, III, 1936, pp. 137-140. Cf. W. Lameere, *Bull. corr. hell.*, LXIII, 1939, p. 73 s. A Palmyre on trouve aussi le motif de Victoires couronnant le mort ; cf. Ingholt, *Acta Archaeologica*, III, Copenhague, 1932, p. 7 et nos *Études syriennes*, p. 65.

(5) Des témoignages nombreux depuis le livre d'Hénoch jusqu'aux apocryphes chrétiens, grecs ou coptes, ont été réunis par Lueken (*Michael*, Göttingen, 1898, p. 122 ss.), qui attestent combien cette croyance était populaire dans l'Orient sémitique et égyptien. Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 282, note 69 ; Dodds, dans son édition de Proclus, *Elements of theology*, pp. 183, 207.

Ce sont les religions du Levant qui ont donné à l'idée du triomphe sur la mort une forme pleinement accusée. Nous l'avons vu dans un autre chapitre (p. 37), une doctrine qui s'est répandue avec l'astrologie chaldéenne opposait l'hémisphère supérieur, qui est celui de la vie, à l'hémisphère inférieur, domaine de la mort. Quand s'imposa la croyance à l'immortalité céleste, la même opposition fut établie entre le séjour de la vie, qui est celui où s'élèvent les âmes des justes, et l'Hadès, où règne la mort (1). Celle-ci apparaît dans ce système theologique comme une puissance cosmique, et elle se différencie ainsi du Thanatos des Grecs : personnification créée par la littérature et l'art plus que par la religion, Thanatos emprunte certains traits au folklore et son individualité est fortement mise en relief par l'antropomorphisme hellénique (2).

Les Orientaux ont fait du Trépas le roi du monde inférieur qui parfois s'identifie avec lui. A leurs yeux, prolonger notre vie au-delà du terme marqué par le Destin n'est pas simplement nous soustraire à une nécessité imposée à notre nature, c'est nous libérer de la domination d'un ennemi qui asservit notre race et qui l'empêche de participer à la durée sans fin des dieux bienfaisants. On saisit ici l'influence du dualisme perse et les Mages hellénisés (3), comme



Fig. 103. — Stèle palmyrénienne.

(1) Cf. p. ex. Philon, *De somniis*, I, 23, § 150 (III, p. 237 C.-W.). Σοφοὶ τὸν Ὄλυμπον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν... κακοὶ δὲ τοὺς ἐν Ἅιδου μυχοὺς ἐξ ἀρχῆς ἄχρι τέλους ἀποθνήσκειν μεμαθηκότες. Même opposition dans Sénèque, *Hercul. Oeta*, 1971 : « Virtus in astra tendit, in mortem timor ».

(2) Cf. Waser dans Roscher *Lexikon*, s. v. « Thanatos » ; Lesky *Realenc.*, s. v. « Thanatos ». — On saisira immédiatement cette différence si l'on compare l'*Alceste* d'Euripide à l'*Hercule sur l'Oeta* de Sénèque. Là, pour ramener Alceste sur la terre, Hercule étreint Thanatos sur sa tombe, alors que celui-ci vient boire le sang des victimes et il le contraint à lâcher sa proie (vv. 842 ss. et 1142), traits qui paraissent empruntés à quelque conte populaire. Chez Sénèque, la défaite de la Mort prend une tout autre ampleur ; cf. *infra*, p. 480, n. 2.

(3) Cf. Bidez-Cumont, *Mages hellénisés*, II, p. 102 : « La vie appartient à Ormuzd, la mort à Ahriman. »

plus tard les mystères de Mithra (1), ont probablement contribué à répandre ces croyances. Certainement l'eschatologie juive a souvent conçu la mort comme une puissance adverse, associée à l'Enfer et qui a soumis le genre humain à sa tyrannie, et cela depuis une époque reculée (2). Mais, pour rester dans la période qui nous occupe, rouvrons encore le livre de la *Sagesse* : L'homme, créé à l'image de Dieu, devait être immortel comme lui ; mais la faute d'Adam l'a condamné à la mort « Par la jalousie du diable, cette mort est entrée dans le monde ». (3) On l'associe à la vieille croyance d'une pâle survivance dans la morne obscurité du *šé'ôl,* où végète la *nepheš,* larve exsangue, ombre inconsistante. Cette vitalité réduite est la mort infligée aux humains par l'Esprit du Mal. Condition misérable à laquelle sont voués les impies, elle est constamment opposée par l'auteur de la *Sapience* à la radieuse immortalité qu'obtient, dès l'instant du décès, l'âme bienheureuse du juste. L'écrivain alexandrin superpose, non sans ambiguïté, à la triste survie dans le *šé'ôl* la notion du salut par la σοφία, emprunt à la philosophie grecque (4). On lit ailleurs que le livre où sont inscrits les justes qui seront sauvés, est le « livre des vivants », opposés aux réprouvés, qui sont les morts (5). C'est probablement dans une catéchèse juive que la *Didachè des Apôtres* et l'*Epître de Barnabé* ont puisé leurs descriptions parallèles des deux routes divergentes : l'une, la voie du salut, est celle de la vie et de la lumière, l'autre, la voie de la perdition, celle de la mort et des ténèbres (6). La personnification de la Mort devait s'accuser

(1) Mithra, le *deus invictus,* assure le salut de ses fidèles non seulement dans les combats de cette terre, mais dans leur lutte posthume contre les puissances des Ténèbres et assure leur salut éternel. Cf. ce qui est dit plus bas de la palme et de la couronne dans son culte (p. 482, n. 3).

(2) Cf. Osée, XIII, 14 : Ἐκ χειρὸς ᾅδου ῥύσομαι καὶ ἐκ θανάτου λυτρώσομαι αὐτούς· ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη; cf. *infra,* p. 479, n. 3. La Vulgate donne : « De manu mortis liberabo eos, de morte redimam eos ; ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne.

(3) *Sagesse,* II, 23-25 : Ὁ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν. Φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον· πειράζουσι δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες. Cf. *Ep. Rom.*, V, 12 ss., etc. ; H. Buckers, *Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches,* pp. 17 ss. ; 76 ss.

(4) *Sagesse,* III, 1 ss., V, 16 ss., etc. — Cf. Dom Duesberg, *Les scribes inspirés,* p. 577 ss. — Sur l'immortalité réservée au σοφός cf. *supra,* p. 263 ss.

(5) Psaume 68, 29 : Ἐξαλειφθήτωσαν ἐκ βίβλου ζώντων καὶ μετὰ δικαίων μὴ γραφήτωσαν. Cf. *Apocal.*, 17, 8 ; *Ep. Philipp.*, 4, 3 : Ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς. L'Apocalypse d'Élie, œuvre juive conservée en copte (éd. Steindorf, *Texte und Untersuch.*, XVII, 3. Leipzig, 1899) montre (ch. 3, p. 39) les Élus conduits devant le Seigneur pour qu'il inscrive leurs noms dans le « livre des vivants ». Cf. ch. 14 (p. 59) : « Tu as échappé à l'abîme de l'Hadès... car ton nom est inscrit dans le livre des vivants.

(6) *Didachè,* 1-6 ; *Ép.* de Barnabé, 17-21. — Cf. Loisy, *Revue hist. et litt. rel.*, VII, 1921, pp. 433 et 447. Sur les deux voies, cf. *supra,* ch. v, pp. 423, 428.

davantage dans saint Paul (1). Elle est représentée, on s'en souviendra, comme un tyran, qui opprime le monde depuis le péché d'Adam : il a « tout foulé sous ses pieds » (2) ; mais cet ennemi a été vaincu par la Résurrection, à laquelle la grâce du Christ fait participer tous ceux qui croient en lui. A la fin du monde, la Mort sera définitivement éliminée, « absorbée par la Victoire » (3). Toutes ces idées, prêchées par l'Apôtre des gentils, n'ont cessé d'être développées par les écrivains ecclésiastiques et d'inspirer leurs discours (4). La Descente aux Enfers en particulier est dépeinte comme l'expédition terrifiante d'un conquérant qui met la Mort en fuite et abat la puissance d'Hadès (5).

Cette notion de la Mort, conçue, non seulement comme une puissance malfaisante, hostile à l'humanité, mais comme exerçant son pouvoir sur l'Hadès,

(1) *Rom.*, V, 14, 17, 21.

(2) I *Cor.*, XV, 26 : Ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος, πάντα γὰρ ὑπέταξεν εἰς πόδας αὐτοῦ.

(3) I *Cor.*, XV, 54-55 : Lors de la Résurrection des morts, ὅταν τὸ φθαρτὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀφθαρσίαν καὶ τὸ θνητὸν τοῦτο ἐνδύσηται ἀθανασίαν, τότε γενήσεται ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος· « Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος ». Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος, ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον ; Cf. Osée, *supra*, p. 478, n. 2. — Mon ami, M. Louis Canet a bien voulu m'envoyer sur la citation de Paul la note que voici : L'image du šé'ôl engloutissant les morts est ancienne : *Num.*, 16,30 : « Ut aperiens terra os suum deglutiat eos ...descenderintque viventes in infernum », καὶ ἀνοίξασα ἡ γῆ τὸ στόμα αὐτῆς καταπίεται (בלעה) αὐτούς. Cf. *Ps.* 106 (105), 17 : « Aperta est terra et deglutivit Dathan ». Mais voici l'autre volet du diptyque : I *Petr.* 3, 21-22 « Per resurrectionem Iesu-Christi, qui est in dextera Dei [deglutiens mortem, ut vitae aeternae haeredes efficeremus] profectus in caelum ». Il est vrai que l'incise entre crochets manque dans plusieurs mss. latins et dans tous les mss. grecs. Mais l'interpolation est d'autant plus significative. La source pourrait en être le passage cité de saint Paul, certainement le fond de l'idée est le même : le še'ôl engloutit les hommes tout vivants, mais le Christ engloutit la mort elle-même, afin de nous établir dans la vie éternelle.

(4) Cf. p. ex. Origène, *Comm. Epist. Rom.*, V, 14 (P. G., XIV, 1016 s.) ; Eusèbe, *Vita Const.*, I, 32 (P. G. XX, 948). — Pour la doctrine, que la vraie mort est, non celle qui sépare l'âme du corps, mais celle de l'âme torturée dans l'Enfer ; cf. Festugière, *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 100.

(5) P. ex. Cyrille, *Catech.*, XIV, 19 (P. G., XXXIII, 848) : Ἐξεπλάγη ὁ θάνατος θεωρήσας καινόν τινα κατελθόντα εἰς Ἅιδην... ἔφυγεν ὁ θάνατος καὶ φυγῇ τὴν δειλίαν ἠλέγχετο. . Ποῦ σου, θάνατε τὸ νῖκος, ποῦ σὸν, Ἅιδη, τὸ κέντρον ; ἐλυτρώσατο γὰρ ἡμᾶς ὁ νικοποιός. En latin, Fortunat, IV, 5 : « Invida mors, rabido quamvis miniteris hiatu, / non tamen in sanctos iura tenere vales, / nam postquam remeans domuit fera Tartara Christus, / iustorum meritis sub pede victa iaces. » Cf. le *Dict. de théol. cath.*, IV, p. 589 ; Cabrol, *Dict. archéol.*, s. v. « Descente aux Enfers », col. 685. Cette Descente dans les limbes est regardée par la théologie comme une préfiguration de la Résurrection finale, victoire grandiose remportée par le Christ sur la mort, et l'art byzantin représente le Jugement dernier à l'imitation des images triomphales des empereurs ; cf. Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin*, 1936, pp. 250, 257.

avec lequel elle se confond parfois, s'est introduite dans le stoïcisme, comme beaucoup d'autres conceptions religieuses des Sémites. Hercule, qui est pour cette école, le prototype idéal du Sage (1), est allé aux Enfers délivrer Thésée et en a ramené Alceste. Il a ainsi deux fois vaincu la Mort et lorsque le bûcher de l'Oeta a consumé son corps, il a remporté sur elle une troisième victoire en s'élevant vers le ciel étoilé pour y être accueilli par les dieux (2). Cette pensée que le héros invincible a triomphé de la Mort et des Enfers revient comme un refrain dans l'*Hercule sur l'Oeta*, tragédie qui sert de prétexte à Sénèque pour exposer les doctrines du Portique sur la déification du Sage (3).

(1) Cf. J. Bayet, *Mélanges éc. de Rome*, XXXIX, 1921, p. 234 ss., et *supra*, p. 22, p. 293.

(2) Cf. J. Bayet, *ibid.*, p. 240 s.

(3) *Hercul. Oet.* 1552 s. : « Vadis ad Manes unde / Morte devicta tuleras triumphum ». — 1947 s. : « A Styge, nate, redis iterum mihi / fractaque non semel est Mors horrida ; / vicisti rursus Mortis loca / puppis et infernae vada tristia ». — 1975 : « Me iam decet subire caelestem plagam : / inferna vici rursus Alcides loca ». — 1376 : « Mortemque differ ; quos soles, vince inferos ». Cf. *Hercul. Furens*, 555 : « Et cum Mors avidis pallida dentibus / gentes innumeras Manibus intulit,... / evincas utinam iura ferae Stygis ». — 590 : « Quae vinci potuit regia (l'Hadès) carmine, / haec vinci poterit regia viribus ». Cf. 47 ss. — Si les hommes imitent le modèle que leur offre la vie d'Hercule, ils pourront, après leur mort, recevoir la même récompense que ce héros et obtenir l'apothéose. Nous avons parlé (p. 76) de la formule θάρσει οὐδεὶς ἀθάνατος, qui se répète fréquemment sur les tombes. On y trouve ajouté καὶ ὁ Ἡρακλῆς ἀπέθανε (p. ex. IG., XIV, 406). Elle signifie que Hercule comme tous les êtres humains est décédé ici-bas, mais cette fin terrestre ne l'a pas empêché de monter au ciel, et chacun peut espérer un sort semblable, s'il imite sa vertu. On rappelle avec la même intention le trépas d'autres héros qui ont obtenu d'entrer dans le séjour des bienheureux (*supra*, p. 313). Sur un sarcophage portant une représentation du mythe d'Ulysse et des Sirènes (p. 326), on lit (IG., XIV, 2001) : Ἀθάνατος μερόπων οὐδεὶς ἔφυ · τοῦδε, Σεβήρα Θησεύς, Αἰακίδαι μάρτυρές εἰσι λόγου. Cette épitaphe métrique a été publiée d'abord par Winckelmann, *Storia delle arti*, II, p. 133, qui annote : « L'iscrizione... colli due bassorilievi non ha il menomo rapporto ». Mais si ces vers signifient : Personne n'est immortel, les héros du passé eux-mêmes ont péri, mais ils ont été transportés au séjour des Élus, et les mérites de la défunte lui permettent le même espoir, on voit immédiatement la relation de l'inscription avec la représentation des Sirènes et des intellectuels, si nous l'avons exactement interprétée (p. 332). — Une autre épitaphe (*Athen. Mitt.*, XIX, 1894, p. 111) se termine par les mots καὶ Μείνως ἤλυθεν εἰς Ἀΐδην ; cf. *supra*, p. 367, n. 4 et Horace, *Odes*, I, 28, 5 ss. : Tout le monde doit mourir même Tantale, Minos, Euphorbe (Pythagore). — Le souhait θάρσει οὐδεὶς ἀθάνατος continue à être gravé sur les tombes à l'époque chrétienne (cf. Simon, *l. c.*, *supra*, p. 76, n. 4). Le formulaire des épitaphes a dû s'inspirer du rituel des funérailles : Jean Chrysostome, *Oratio de sanctis Berenice et Prosdoce*, 3 (P. G., t. L, col. 634), note que les chrétiens ne s'affligent pas comme les païens et les juifs de la mort de leurs proches (cf. Paul, I *Thess.*, IV,

On ne sera pas surpris que la conception du triomphe sur la Mort ainsi développée par la religion et la philosophie se soit largement répandue et qu'elle ait été souvent rappelée dans la décoration des sépultures. Sur un autel cinéraire du Vatican, un symbolisme direct a traduit cette pensée en montrant deux Victoires ailées rouvrant les battants de la porte de l'Hadès, tandis qu'aux angles du monument se dressent des palmiers, qui, eux aussi, suggèrent l'idée d'une défaite infligée au Trépas (1). Dans les hypogées et sur les sarcophages la palme et la couronne figurent, comme nous venons de le voir, des insignes décernés à des auriges ou des athlètes vainqueurs et la composition où elles interviennent est tout entière une allégorie nettement définissable. Mais plus souvent, elles apparaissent isolées sur de simples stèles et accompagnent de brèves épitaphes ; elles y sont une notation abrégée de l'idée de la victoire. (2). Quelquefois, ces emblèmes peuvent rappeler les victoires terrestres du défunt, qu'il ait été un soldat valeureux (3) ou un gladiateur intré-

13), mais s'en réjouissent et chantent des psaumes qui exhortent les défunts à avoir confiance : Ἐπεὶ οὖν ἐπιθυμίας ἐσμὲν πεπληρωμένοι, διὰ τοῦτο ψάλλομεν ἐπὶ τοῖς νεκροῖς ψαλμοὺς θαρρεῖν ὑπὲρ τῆς τελευτῆς παρακελευομένους.

(1) Tombeau de C. Clodius Primitivus (CIL, VI, 15699) dans la cour du Belvédère au Vatican : Altmann, *Grabaltäre der Kaiserzeit,* 1905, p. 103, nº 85 ; Helbig, *Führer*, I², p. 91. — Les palmiers symboliques aux angles des monuments funéraires se retrouvent assez fréquemment ; cf. Altmann, p. 122, nº 130 et fig. 98, avec la note ; p. 23, fig. 17 (autel d'Arles); cf. Espérandieu, II, nº 140; X, nº 7218 = CIL., VI, 29507. — Des exemples du palmier représenté sur les tombes chrétiennes ont été recueillis dans le *Dict.* de dom Cabrol, s. v. « Palme » ; cf. Psaume 92 (91), 13 : « Iustus ut palma florebit ». — L'histoire de la figuration de la porte du tombeau ou de l'Hadès a été esquissée par Altmann, p. 13 ss. On en trouvera un exemple sur notre pl. XXX, 2 ; cf. *supra,* p. 307, n. 3 ; 213, n. 1. Certains sarc. méritent une mention spéciale, p. ex. celui de la cour du Belvédère au Vatican, où les battants de la porte entr'ouverte sont ornés des emblèmes des quatre Saisons, et d'autres analogues (cf. *infra,* p. 490, n. 2). Le symbole des portes de l'Hadès qui s'appuyait sur des textes bibliques (Matth., 14, 18 ; Isaïe, 38, 10 ; Job, 38, 17), continua à figurer sur des sarc. utilisés par les chrétiens ; cf. Cabrol, *Dict.*, s. v. « Hadès ».

(2) Sur la raison qui a fait regarder la palme comme un emblème de victoire, les anciens eux-mêmes étaient dans l'ignorance, comme le prouve la diversité des motifs allégués par Plutarque, *Quaest. conv.*, VIII, 4 ; cf. Aulu-Gelle, III, 6. L'origine doit en être cherchée nécessairement en Orient, puisque c'est là que croît le palmier. Celui-ci est figuré très fréquemment sur les monuments de la Mésopotamie. H. Dantine en a réuni une multitude de dessins (*Le palmier-dattier dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne,* Paris, 1938) et elle interprète cet arbre sacré comme un emblème de fécondité, mais l'absence presque complète de textes que l'on puisse invoquer, rend souvent incertaine notre connaissance du symbolisme de l'ancien Orient.

(3) Les couronnes comme récompenses militaires sont représentées sur les tombes de soldats, comme elles sont nommées dans leurs épitaphes. Mais la vie est aussi une *militia,* qui peut valoir une couronne immortelle ; cf. p. ex. Waddington, *Inscr. de*

pide (1), ou bien décorer les sépultures de morts héroïsés à cause de leurs bienfaits (2). Mais la palme et la couronne se rencontrent plus fréquemment sur les pierres tombales de personnages obscurs où d'humbles femmes, dont l'existence n'a rien eu de triomphal. Leur signification n'y est point commémorative, mais mystique. Elles indiquent discrètement que ces pauvres morts espéraient obtenir dans l'au-delà cette splendeur bienheureuse que la bassesse de leur condition leur avait refusée ici-bas (3).

Les mêmes symboles ont été adoptés par les chrétiens pour exprimer des idées semblables, transportées sur un plan nouveau. Dès les origines de l'Église, saint Paul (4) compare fréquemment la vie du fidèle à un combat ou à une course propres à lui valoir, comme prix de son endurance, la « couronne de

Syrie, 2405 = CIG., 4582 : Γῆρας θέμενος αἰῶνι ὡς ἐσθλῆς ἐκ στρατίης στέφανον νίκης νοσφίσατο. Pour l'expression ἐσθλῆς ἐκ στρατίης, cf. Waddington, 2419 = Kaibel, *Epigr.*, 449.

(1) Louis Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, 1940, p. 137, n° 88 (Ancyre, = G. de Jerphanion, *Mélanges de Beyrouth*, XIII, 1928, pl. CXIX, 3) ; p. 165 ss., n° 148, 149 et pl. I et II (Tralles). Le nombre des couronnes figurées répond à celui des victoires obtenues ; cf. *ibid.*, p. 46. — Les couronnes sculptées sur une tombe peuvent aussi représenter celles qui ont été décernées à un magistrat par ses concitoyens ; cf. notre *Catal. des monuments lapidaires du Musée du Cinquantenaire*², 1913, n° 135.

(2) Couronne sur la pierre tombale d'un bienfaiteur honoré comme ἥρως φιλόπατρις (Inscription de Zeléa), *Beschr. Skulpt. Berlin*, n° 835.

(3) Palmes et couronnes d'ordinaire au-dessus de l'épitaphe à côté de D. M. (cf. *supra*, p. 429, fig. 86), CIL, VI, 12834, 34713, 34797, VII, 1119, etc. — Parfois les palmes sont au milieu du texte, p. ex. VI, 17803. Parfois aussi aux palmes et à la couronne, près de D. M., est jointe une grande feuille de lierre (VI, 28894 ; 36304) ; sur la signification de celle-ci, cf. *supra*, p. 220, n. 5 et 6 ; 239, n. 2. — Palmes et couronne sur des tombes de femmes : CIL, VI, 19574 ; 21336 ; 34648. — On trouve fréquemment aussi une ou deux palmes sans la couronne, ou la couronne sans les palmes, cf. *supra*, p. 220, n. 2 ; 239, n. 1 ; 390, n. 3. Un des deux emblèmes suffisait à exprimer l'idée de la victoire obtenue. — La base sculptée qui se trouve dans le mithréum souterrain de St-Clément à Rome, porte des deux côtés de la dédicace *Cn. Arrius Claudianus pater posuit*, à droite une palme, à gauche une couronne radiée (et non une « rouelle solaire », comme je l'ai cru autrefois ; cf. *Comptes-rendus Acad. Inscr.*, 1915, p. 210). Ce sont ici les symboles du *deus invictus*, mais ce dieu invincible assure aussi la victoire, c'est-à-dire le salut, de ses sectateurs. — Les deux mêmes signes au bout des lignes d'une inscription chrétienne du Latran, dans Dölger, *Antike und Christentum*, I, 1929, p. 313.

(4) II *Tim.*, 4, 7 : Τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγώνισμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα (cf. Philon, *supra*, p. 467, n. 2), τὴν πίστιν τετήρηκα, λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁ δίκαιος κρίτης. Cf. *Ibid.*, II, 5 ; *Gal.*, II, 2 ; *Philipp.*, II, 16 ; *Actes*, XX, 24. Grâce à l'Apôtre, la comparaison de la vie avec une course du stade devient traditionnelle chez les écrivains chrétiens ; cf. *Thes. l. L.*, s. v. « Cursus », col. 1531, 30 ss.

gloire », réservée aux Élus (1), et les écrivains ecclésiastiques devaient reprendre indéfiniment et développer ces métaphores agonistiques. Les martyrs, qui ont lutté jusqu'à la mort pour leur foi, sont par excellence ceux auxquels revient la palme de la victoire (2) et leur âme entre immédiatement au Paradis sans attendre la Résurrection, mais tous les fidèles qui ont courageusement confessé leurs convictions (3), rejeté l'erreur et le vice sont aussi les « athlètes du Christ » (4), et méritent de recevoir les insignes des vainqueurs. La mort — pour citer un passage caractéristique parmi beaucoup d'autres — est « la fin de leurs peines, la rétribution de leurs efforts, la récompense de leurs luttes et une couronne (5). Cette couronne et la palme accompagnent tant d'inscrip-

(1) Στέφανος τῆς ζωῆς (*Apoc.*, 2, 10 ; *Jac.*, 1, 12), qui oppose la vie céleste à la mort dans les Enfers (cf. *supra*, 477 s.) ; τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον (I *Petr.*, 5, 4 ; cf. II *Cor.*, 5, 3 ss.).

(2) Ainsi dans une vision des Actes de sainte Perpétue (c. 3), celle-ci vainc son adversaire le diable, « et accessi ad lanistam et accepi ramum,... si hunc vicerit, accipiet ramum » ; cf. c. 10.

(3) Le V[e] Esdras, II, 45 ss., est particulièrement caractéristique. Le visionnaire voit au ciel un jeune homme d'une haute stature, le Fils de Dieu, qui distribue des couronnes à une foule qui l'entoure chantant les louanges de Dieu : « Hi sunt qui mortalem tunicam deposuerunt et immortalem sumpserunt (cf. *supra*, p. 476) et confessi sunt nomen Dei. Modo coronantur et accipiunt palmas. Quis est qui eis coronas imponit et palmas in manus tradit ? » Cf. *Apocal.*, VII, 9. On trouvera d'autres références dans nos *Études syriennes*, p. 63 ss. ; cf. Kraus, *Realenc. der Christl. Altert.*, s. v. « Corona » ; Cabrol, *Dict.*, s. v., « Palme ». — Dans le *Liber de Transitu Virginis* attribué à Méliton (P. G., V, 1233), mais qui n'est pas antérieur au IV[e] siècle, Marie, avant de mourir, prie « ut nulla potestas inferni occurrat mihi in illa hora qua anima mea fuerit egressa de corpore et ne videam principem tenebrarum. » Mais un ange lui avait remis « ramum palmae de Paradiso » avec la recommandation de le faire porter à ses funérailles devant son cercueil. Il paraît évident, bien que l'idée primitive soit obscurcie par le rédacteur de cet opuscule, que la « palme de lumière » est conçue comme une protection contre les puissances des ténèbres, un signe de victoire sur elles. L'original plus ancien dont dérive cet opuscule latin, était grec ; cf. Capelle, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1940, XII, p. 209 ss. Cf. Add. à la p. 168, n. 2.

(4) Cf. Edm. Le Blant, *La préparation au martyre* (Mém. Acad. Inscr., XXVIII, 1876, p. 57). Les textes ont été recueillis en grand nombre dans le *Thes. l. L.*, s. v. « Athleta », p. 1036, 35 ss. ; 68 ss. ; cf. *Dict. de la Bible*, s. v. « Athlète ». Nous citerons p. ex., CIL, VIII, 8641 : « Qui bene confessi vicerint arma maligni / praemia victores Christi meruere coronam. »

(5) S. Jean Chrysostome, *Or. de sanctis Berenice et Prosdoce*, c. 3 (P. G., L, 634) : Ἐστὶν ὁ θάνατος καὶ πόνων ἀπαλλαγὴ καὶ ἱδρώτων ἀντίδοσις καὶ ἀμοιβὴ παλαισμάτων καὶ στέφανος. Cf. Denys l'Aréopagite, *De eccles. hierarchia*, VII, 3 (P. G., III, 556) : le mourant se réjouit d'être parvenu au terme de ses combats (πρὸς τὸ πέρας τῶν οἰκείων ἀγώνων). Les proches du défunt αὐτὸν μακαρίζουσιν πρὸς τὸ νικηφόρον εὐκταίως ἀφικόμενον τέλος... λαβόντες δὲ αὐτὸν ἐπὶ τὸν ἱεράρχην ἄγουσι ὡς ἐπὶ στεφάνων ἱερῶν δόσιν. La lecture du Nouveau

tions chrétiennes que leur énumération serait interminable (1). Elle a trouvé jusqu'au moyen âge une expression typique dans les mosaïques des églises, où l'on voit la main divine qui, à la partie la plus haute de l'abside, sort d'une nuée en tenant une couronne. Nous espérons que ces pages auront contribué à éclairer les origines et l'histoire de symboles qui devaient obtenir une si large diffusion et se transmettre si longtemps à travers les âges.

II. — Un fragment de sarcophage judéo-païen (2).

Au *Museo Nazionale* des Thermes de Dioclétien à Rome ont été groupés, avec les monuments juifs et chrétiens, les objets du même genre qui faisaient partie de l'ancienne collection Kircher (3). Le joyau de la section chrétienne ainsi constituée est la statuette d'un jeune homme assis, tenant deux volumes, œuvre précieuse dont M. Paribeni a eu le mérite de reconnaître la valeur et la bonne fortune de pouvoir faire l'acqui-

Testament devait assurer la transmission de ces images au-delà de la fin de l'antiquité. Cf. p. ex. Grégoire de Tours, *Vitae Patrum*, ch. 14, 4 (*De sancto Martino*) « Aetate nonagenarius bono desudans certamine, consummato cursu vitae ad coronam iustitiae commigravit. » qui est une paraphrase de II, Tim. 4,7 (*supra*, p. 482, n. 4) et *ibid.*, ch. 13 (*De sancto Lupicino*) : « Athletae Christi atque triumphatores mundi... ad illam vitam pertendere voluerunt, quae in exultatione perpetua manet... et ob hoc quisquis ille est, qui in hoc agone contendit, metu non terretur. » — Parmi les monuments, une mosaïque d'Aquilée mérite particulièrement d'être notée. « Au milieu se tient une Victoire avec la couronne et la palme dans les mains. A côté d'elle, on voit d'un côté une corbeille avec des pains, de l'autre une grande cruche, que nous pouvons croire contenir du vin. Ce sont les deux espèces de l'Eucharistie, qui promet la victoire sur l'Enfer et la Mort » (Lietzmann, *Warburg Vorträge*, 1925-1926, p. 59 et pl. V).

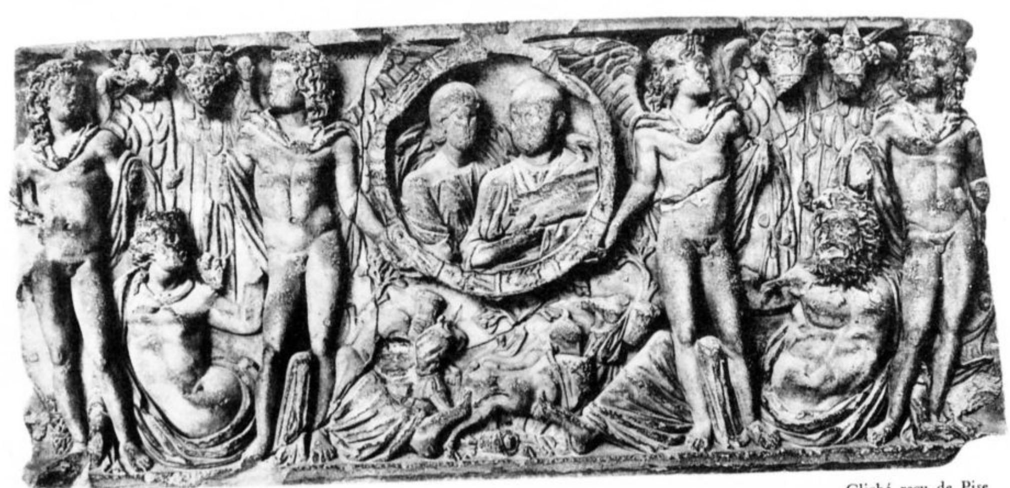
(1) P. ex. Diehl, *Inscr. chr.*, 3107 : *Inter palmas et coronas.* « Suro in pace quiescenti Eutychianus fecit. » La communauté d'un symbolisme qui est à la fois païen et chrétien, ne permet pas toujours de déterminer le caractère des épitaphes où figurent la couronne et la palme ; cf. p. ex. CIL, XIII, 657 (Bordeaux), où celles-ci sont accompagnées de dauphins, qui ont pareillement été païens avant de devenir chrétiens.

(2) Les pages qui suivent reproduisent, avec les additions et corrections nécessaires, un article paru dans la *Revue archéologique*, 1916, IV, p. 1-16. Depuis, le sarcophage que nous avions publié, a été reproduit et commenté par Reitzenstein, *Hellenistische Mysterienreligionen*, 3e éd., 1927, p. 146 ; par Lietzmann, dans H. W. Beyer et H. Lietzmann, *Die jüdische Katakombe Torlonia in Rom*, 1930, p. 18, et par C. Albizzati, *Historia*, VIII, 1934, p. 543 s. Nous avons tenu compte ici de leurs observations. Le Père Frey s'est aussi occupé de ce monument dans l'Introduction de son *Corpus inscr. iudaic.*, I, 1936, p. CXXVIII ss.

(3) Cf. Paribeni, *La collezione cristiana del Museo Nazionale Romano* dans *Nuovo bullet. di archeol. cristiana*, XXI, 1915, p. 95 ss.



1 - Fragment d'un sarcophage judéo-païen.
Musée des Thermes.



Cliché reçu de Pise

2 - Sarcophage avec les quatre Saisons, la Terre et l'Océan et les bustes des défunts dans le Zodiaque. Campo Santo de Pise.



Cliché Moscioni 21807

3 - Sarcophage avec les quatre Saisons et les bustes des défunts dans le Zodiaque.
Au Palais Barbérini à Rome.

sition. Cet éphèbe aux longs cheveux bouclés, au visage d'une douceur presque féminine, est peut-être une image nouvelle du Christ enseignant et la plus ancienne figure en ronde bosse qu'on possède du divin Maître. Mais nous n'avons pas le dessein de nous étendre ici sur ce remarquable morceau de sculpture dont nous avons déjà dit un mot précédemment (1) et qui provoquera certainement encore bien des commentaires. Nous voudrions appeler l'attention sur un débris qui attire beaucoup moins les regards du visiteur, mais dont l'intérêt très particulier exige quelques mots d'explication (2).

C'est un fragment de sarcophage de marbre blanc (haut. 0 m. 72 ; larg. 1 m. 26), autrefois au *Museo Kircheriano,* mais dont la provenance première paraît être inconnue (3). Les deux bouts de la plaque, sculptée en bas-relief, étaient occupés, représentation fréquente, par des figures de génies ailés, personnifiant les quatre Saisons (Pl. XLVII, 1). Il reste à droite l'Automne, tenant appuyée d'une main contre l'épaule une corbeille de fruits et élevant de l'autre deux oiseaux, probablement des oies ; à ses pieds, un petit enfant nu est à cheval sur un lièvre. De l'Hiver, qui se trouvait à l'extrémité du sarcophage, il ne subsiste que la jambe gauche, avec un pan de draperie, et la main droite, qui tient suspendu par les pattes de derrière un jeune sanglier, vers lequel bondit un chien, monté par un second enfant.

Au centre de la composition, comme sur beaucoup d'autres sarcophages, se voient deux Victoires ailées supportant un médaillon, mais celui-ci, au lieu d'être occupé, ainsi qu'il l'est d'ordinaire, par le buste du défunt, contient l'image bien connue du Chandelier à sept branches, terminées par autant de lampes (ἑπτάλυχνος). Et cependant, immédiatement au-dessous, apparaît une représentation dionysiaque : dans une cuve de pierre, ornée de masques de lion, trois jeunes gens, dont deux portent le bâton recourbé des pâtres, — les βουκόλοι de Bacchus — dansent en se soutenant l'un l'autre, afin d'y fouler les grappes de raisin qui en débordent (4).

Déjà Garrucci a invoqué ce bas-relief à l'appui de sa théorie que si l'art juif a exclu les figures qui prêtaient à un culte idolâtre, il a admis les représentations d'animaux et même de personnages, quand ceux-ci étaient purement allégoriques et ne prétendaient à aucune existence réelle (5). Même en supposant que notre sarcophage, sculpté dans un atelier païen, eût été seulement

(1) Cf. *supra,* ch. IV, p. 335, n. 4 et fig. 74. Salomon Reinach en signalait déjà l'importance, *Gazette des Beaux-Arts,* 1914, II (1916), p. 291.

(2) Paribeni, *l. c.*, pl. IV, 1 et p. 96.

(3) Du moins, elle n'est pas indiquée par le seul archéologue qui, à ma connaissance, se soit occupé de ce morceau, par Garrucci, *Dissertazioni archeologiche,* II, Rome, 1866, p. 155, et *Storia dell'arte cristiana,* t. VI, pl. 419, n° 19 ; cf. t. I, p. 12.

(4) Cf. *supra,* ce qui est dit, ch. IV, p. 343, à propos du sarcophage de Beyrouth, et *infra,* p. 488, n. 4, des sarc. du musée des Thermes et du Palais des Conservateurs.

(5) Garrucci, *ll. cc.*

acquis par un Israélite, qui se serait contenté de faire inscrire en son milieu un symbole du judaïsme, la question changerait d'aspect, mais non de caractère. En effet, Garrucci le fait observer (1), il faudrait alors expliquer comment l'acheteur n'a pas supprimé, avec le buste placé dans le médaillon central, les Victoires ou les Saisons qui l'accompagnaient, si elles lui paraissaient impies, comment surtout il a pu tolérer cette scène bachique qui plus que toute autre aurait dû éveiller ses scrupules, comme entachée de paganisme. Car il serait absurde de supposer qu'il ait pu ignorer la signification de types aussi fréquemment reproduits par l'art antique. Évidemment sa religion n'en a pas été offusquée, alors qu'il a pris soin de substituer un emblème caractéristique de sa foi à l'*imago clipeata* du défunt dans l'espace réservé à celle-ci.

Si l'on songe à la sévérité extrême avec laquelle la Synagogue proscrivait toute représentation sculptée de la figure humaine (2), on devra nécessairement admettre que le mort qui fut déposé dans notre sarcophage, n'était pas d'une orthodoxie très rigoureuse. Comme on l'a déjà suggéré (3), il a dû appartenir à l'une de ces familles qui combinaient avec les doctrines bibliques des éléments païens et en particulier dionysiaques. Nous avons parlé naguère des relations qui s'établirent à l'époque hellénistique entre le judaïsme de la Diaspora et les mystères de Dionysos ou Sabazios et dont une confusion voulue du *Iovem Sabazium* avec le *Iahveh Sabaôth* témoigne à Rome même,

(1) Garrucci, *Storia*, I, p. 12 : « Or, quella mano che levò il busto per sostituire in suo luogo un candelabro, non cancellò, non distrusse, ne lasciò impresso alcun segno di riprovazione su quelle imagini umane e sui simbolici animali che le accompagnano ».

(2) En général, le judaïsme hellénisant n'a enfreint la règle qui excluait toute reproduction d'un être vivant, qu'en faveur des animaux, jamais de l'homme ; cf. Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter J. C.*, t. II[3], 1898, p. 49 ; Ronzevalle, *Mélanges Faculté Orient. Beyrouth*, t. V, 1912, p. 137 ss. ; 223 ss. Sur l'aigle consacré au Théos Hypsistos, cf. mon *Catal. monum. lapid. du Musée du Cinquantenaire*, 2e éd., p. 67, nº 54. — Mais certains rabbins entendaient la prohibition de l'Exode (20, 4) comme s'appliquant uniquement aux images *sculptées*, qui pouvaient être l'objet d'une adoration idolâtre, et ils autorisaient les peintures. La synagogue de Doura-Europos est décorée, on le sait, de tout un cycle de tableaux reproduisant des personnages et scènes bibliques, qui ont fait déjà et feront certainement encore l'objet de nombreuses publications. On a trouvé des images humaines reproduites dans les synagogues de Palestine (cf. *American Journ. of Archaeology*, XXXIV, 1930, p. 70, 98 (Djérash), 99 (Beth-Alpha)) et l'on possède des mss. hébreux illustrés de miniatures (cf. Albizzati, *l. c.*, p. 546). Ce qui donne à notre sarcophage un caractère très exceptionnel, c'est que les figures y sont taillées en relief. La défense de sculpter des effigies à la ressemblance de l'homme a été appliquée avec plus ou moins de rigueur par les rabbins suivant les lieux et les temps et elle ne devint absolue que tardivement. Cette question sera traitée en détail dans le volume, que prépare l'Université de Yale, sur la synagogue de Doura. — Cf. *infra*, p. 498, n. 6.

(3) Paribeni, *l. c.*, p. 97.

dès le IIe siècle avant notre ère (1). Le fragment du Musée des Thermes me paraît pouvoir éclairer quelque peu les croyances sur la vie future qui avaient cours dans ces milieux judaïsants, où s'étaient infiltrées des idées empruntées aux cultes d'Asie Mineure, et il ne sera pas sans utilité de nous y arrêter un instant.

Demandons-nous d'abord quel est le sens général de la composition qui a été transformée ici par la substitution du candélabre juif au buste funéraire. Le médaillon central est soutenu par des Victoires ailées, un motif de décoration très ordinaire sur les sarcophages romains et qui est probablement d'origine orientale (2). Les religions antiques se représentaient souvent la vie comme un combat, dont le juste sort vainqueur (3) ; l'immortalité est un triomphe obtenu sur les puissances du mal, qui sont les auteurs à la fois du péché et de la mort. C'est pourquoi les portraits des défunts apparaissent fréquemment portés par des Victoires (4), et, pour le même motif, on les voit souvent aussi placés dans une couronne, généralement de laurier, la « couronne de vie » réservée aux Élus, à qui leurs fortes vertus ont acquis le privilège de s'élever jusqu'au séjour des Immortels. Un sarcophage remarquable, autrefois au palais Barberini (Pl. XLVII, 3) (5) et un second, qui manifestement est sorti du même atelier, conservé au Campo Santo de Pise (Pl. XLVII, 2) (6)

(1) *Comptes rendus Acad. des Inscr.*, 1906, p. 63 ss. ; cf. *Musée belge*, t. XIV, 1910, p. 55 ss. Dans un de ses derniers travaux, Adolphe Reinach a touché à cette question, non sans profit pour elle (*Noé Sangariou*, Paris, 1913, p. 70, n. 3). — Reitzenstein (*l. c.*) a voulu interpréter le *magna sacerdos arboris* de Juvénal, VI, 544, comme s'appliquant au pin d'Attis et à la prêtresse d'un culte syncrétique judéo-phrygien ; cf. nos *Religions orientales*[4], 1929, p. 228, n. 60. Albizzati (*l. c.*) préférerait voir dans *arbos* une désignation satirique du candélabre à sept branches, dont la représentation approximative ressemble parfois à un arbre. La question ne paraît pas résolue. — Une inscription mutilée publiée par Keil et von Premerstein, ***Bericht über eine zweite Reise in Lydien***, 1911, p. 113, n° 218, doit peut-être se lire 'Ελιανὸς ['Αρκε]σιλάου... κτος Εἰσρ[αηλίτης] Σαβαζίῳ [εὐχήν].

(2) Comparer les fresques d'un tombeau de Palmyre reproduites ***Revue de l'hist. des relig.***, XLII, 1910, p. 144, fig. 20 ; p. 134, fig. 16 ; p. 138, fig. 17.

(3) Cf. *supra*, p. 473 s.

(4) Cf. nos *Études syriennes*, 1917, p. 65 ; Me Arthur Strong, *Apotheosis and after life*, Londres, 1915, pp. 184 s., 228.

(5) Montfaucon, *Ant. expl.* ; *Suppl.*, t. I, pl. III ; Strong, *l. c.*, p. 228. Cf. Saglio-Pottier, *Diction.*, s. v. « Zodiacus » ; R. Hincks, *Myth and allegory in ancient art*, 1939, p. 48 et pl. VI. Photog. Moscioni 21807. D'après un article publié par Bertha Segall, *Americ. journ. archaeol.*, 1941, XLV, p. 7 ss., sur la collection Dumbarton Oaks, le sarc. Barberini a passé avec cette collection à l'Université de Harvard.

(6) Au Campo Santo de Pise, n° XXXI ; Dütschke, ***Bildw. Oberital.***, I, n° 58. Ce sarcophage joint à la représentation du ciel étoilé, que figure le zodiaque, celles de la Terre et de l'Océan, qui sont couchés l'une à gauche, l'autre à droite. Il accuse ainsi le

substituent à la couronne de feuillage le cercle du zodiaque, pour marquer que le mari et la femme, qu'entourent les douze constellations, habitent avec les dieux la sphère des étoiles. Très fréquemment, les Victoires qui tiennent le médaillon ou la couronne, ou encore les Génies ailés, sortes d'anges païens (1), qu'on leur substitue, au lieu d'être posés sur le sol, volent librement (2), comme s'ils emportaient à travers l'espace les personnages qui ont quitté ce monde. Pour rendre plus clair encore ce symbolisme, souvent au-dessous de ces figures qui planent dans les airs, sont étendus l'Océan et la Terre, que l'âme du défunt a abandonnés pour monter vers les régions supérieures (3). Parfois l'allégorie se complète, comme sur les sarcophages du palais Barberini et de Pise, par l'adjonction de figures des Saisons, l'Hiver et l'Eté occupant les deux extrémités de la cuve (4).

symbolisme cosmique où les quatre Saisons, génies ailés, tenant des cornes d'abondance, trouvent naturellement leur place. Sous le ciel, le travail de la terre est rappelé par un laboureur conduisant un attelage de bœufs (cf. ce qui est dit plus haut, p. 431, à propos du bas-relief pythagoricien de Philadelphie). A côté, un autre paysan, mutilé, porte un panier de fruits (?) et faisait peut-être le geste du semeur. — Pour la représentation du zodiaque sur les monuments funéraires, cf. aussi le mausolée d'Igel, où il entoure l'apothéose d'Hercule (*supra*, pl. XIV, 1 et p. 174), et le mausolée d'Henchir-el-Massaoudi, où les signes du zodiaque, groupés trois par trois, figurent les quatre Saisons (Doublet, *Bull. archéol. du Comité des trav. historiques*, 1892, p. 133).

(1) Cf. *Revue hist. des rel.*, LXXII, 1915, p. 178 ss. Sur l'identification de ces « Éros » aux « héros », cf. *supra*, ch. v, p. 347.

(2) Victoires volant : Matz-Duhn, *Antike Bildwerke in Rom.*, t. III, nº 2527 ss., etc. — Un bel exemplaire de ce type est entré au Musée du Latran (salle XIII : tombeau de Claudia Primitiva). — Cf. *supra*, p. 437 s.

(3) Voir par exemple S. Reinach, *Répertoire des reliefs*, t. III, p. 210, 3 (Capitole) ; 254, 1 (Giustiniani) ; 339, 1 (Torlonia) ; 113, 3 (Pise). Sur un sarcophage du Louvre, que nous reproduisons pl. VII, 2, et un autre du Campo Santo de Pise (Reinach, *Rép. rel.*, p. 113, n. 1), le symbolisme est complété par l'adjonction de l'enlèvement de Ganymède ; cf. *supra*, p. 98, n. 1. — Un exemplaire au palais Caetani, dans la cour sous les arcades, manque dans Matz-Duhn.

(4) Un sarcophage inédit (?) du *Museo Nazionale* de Rome (nº 971), représente au centre, dans une couronne de laurier, un buste de femme tenant à deux mains un voile flottant derrière la tête (cf. *supra*, pp. 166 et 305) ; la couronne est portée par deux génies volants. Au-dessous de la couronne, trois jeunes gens, tenant le bâton des βουκόλοι, foulent le raisin dans une cuve ; à droite, l'Océan étendu et un monstre marin ; à gauche, la Terre et un Éros apportant une corbeille de fleurs. A chacun des angles du sarcophage, Amour et Psyché. Sur le côté gauche, l'Été avec un sanglier ; sur le côté droit, l'Hiver tenant une branche de pin avec un chien (?) à ses pieds. — Composition analogue sur un sarcophage du Palais des Conservateurs (Stuart Jones, *Catalogo Palazzo Cons.*, p. 72 et pl. 72 ; Photog. Alinari 27195) : au centre, dans un médaillon, buste d'une femme tenant un *volumen* pour marquer la sagesse (*supra*, p. 290, n. 2 ; p. 306). Le médaillon est emporté par des génies ailés, couronnés de fleurs, qui sont identifiés

Sur le fragment des Thermes, comme sur le sarcophage Barberini, on trouve sous le médaillon une représentation bachique : ici la vendange, là la fabrication du vin (1). C'est une allusion évidente aux mystères de Dionysos ou, pour lui donner son nom latin, de *Liber pater*, qui ont contribué dans une large mesure à répandre dans le monde antique la doctrine d'une immortalité bienheureuse. Il serait superflu d'insister sur ce symbolisme dionysiaque qui a laissé sa marque sur une multitude de monuments funéraires (2).

Enfin, des deux côtés du groupe central, étaient réparties les quatre Saisons, qui, elles aussi, se retrouvent sur les sarcophages que nous avons reproduits et sur beaucoup d'autres (3). On a cherché dans la présence des Heures sur les tombeaux une allusion aux âges de la vie, que les Pythagoriciens mettaient en relation avec elles (4). Ou bien l'on a pensé que les déesses qui président à l'alternance des temps, à la formation et à la destruction des êtres, étaient mises en rapport avec la naissance et la mort de l'homme (5). Sans doute n'attachait-on pas primitivement d'autre sens à ces figures allégoriques. Seulement, quand, sous l'Empire, le souci de l'au-delà préoccupa tous les esprits et que les cultes orientaux prétendirent assurer à leurs fidèles la félicité d'outre-tombe, ces personnifications mythologiques prirent dans la sculpture funéraire une signification plus spéciale. Déjà les Stoïciens avaient cherché dans le retour des Saisons un argument en faveur de leur doctrine de la renaissance éternelle des êtres, de cette « palingénésie », qu'ils avaient empruntée

avec l'Été et l'Automne. Aux bouts de la cuve, à gauche le Printemps, à droite l'Hiver. Au-dessous du médaillon, masques scéniques ; à gauche la Terre, à droite l'Océan. Sur le couvercle, scènes bachiques, cueillette et foulage du raisin. Cf. *supra*, p. 343 ; p. 485, n. 4. — Sarcophage similaire à Cologne : Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule*, VIII, n° 6484.

(1) L'une et l'autre représentations sont réunies sur le couvercle du sarc. (cité note précédente), du Palais des Conservateurs.

(2) Nous avons dit quelques mots des croyances eschatologiques des mystes de Bacchus, *supra*, pp. 311, 343 et ch. V, p. 373.

(3) Des deux côtés du médaillon avec le portrait du défunt : Matz-Duhn, II, n°s 3005-35 ; Reinach, *Répertoire reliefs*, III, p. 27, 1 (Florence) ; 253, 1 (Giustiani) ; 296, 1 (Mattei) ; etc. Cf. les articles cités *Mon. mystères de Mithra*, t. I, p. 93, n. 3. — Particulièrement importants sont les sarcophages où les Saisons entourent Bacchus, p. ex. au Louvre (Borghèse) : Clarac, pl. 146, n° 779 = Reinach, *Rép. statuaire*, I, p. 41, 2 ; à Cassel : Reinach, *Rép. reliefs*, II, p. 57, 98 = Baumeister, *Denkmäler*, I, fig. 760 ; à Rome, au *Museo Nazionale*, n° 407 (inédit ?). — Cf. Piper, *Mythol. christl. Kunst*, II, 1851, p. 321, n. 4 ; Thraemer dans Roscher, *Lexikon*, t. I, p. 1149 ; et *infra*, p. 491, n. 5. Il est probable qu'un culte des Saisons faisait partie des mystères dionysiaques comme de ceux de Mithra ; cf. *infra*, p. 491, n. 4.

(4) Cf. Ovide, *Mét.*, XV, 199 s. ; Franz Boll, *Die Lebensalter*, 1913, p. 14 ; Roger Hincks, *Myth and allegory in ancient art*, 1939, p. 53.

(5) Piper, *l. c.* ; cf. Petersen, *Annali dell'Ist.*, 1861, p. 204 ss. ; Amelung, *Sculpturen des Vatic. Mus.*, Chiaramonti, n° 406 ; Gal. Lapid., n° 177.

aux Pythagoriciens. « La mort, dit Sénèque (1), interrompt la vie, elle ne l'enlève pas : un jour viendra qui nous rendra à la lumière ... Considère le cycle des phénomènes qui reviennent vers eux-mêmes ; rien dans ce monde ne s'éteint mais tout s'affaisse et se relève tour à tour. L'été s'en est allé, mais une année nouvelle le ramène ; l'hiver a disparu, mais ses mois le reproduisent ; la nuit obscurcit le soleil, mais le jour la chasse elle-même. » Dans l'art funéraire des païens, l'allusion à une vie nouvelle apparaît à l'évidence dans la composition des tombeaux où c'est la porte entr'ouverte de l'Hadès qui est ornée des emblèmes des Saisons (2) et elle se révèle dans la composition de beaucoup d'autres sarcophages (3). D'autre part, des passages très explicites d'écrivains ecclésiastiques ne laissent aucun doute sur l'idée qu'on voulait exprimer par les Saisons figurées sur les sarcophages chrétiens : elles y rappelèrent dès l'origine le dogme de la résurrection que les apologistes voulurent justifier auprès des incrédules en invoquant le renouvellement périodique de toutes choses dans l'univers (4). Mais ce symbolisme qui met la destinée

(1) Sénèque, *Épitre* 36, 10 : « Mors intermittit vitam, non eripit : veniet iterum, qui nos in lucem reponat dies, quem multi recusarent nisi oblitos reduceret (doctrine pythagoricienne du Léthé) ...Observa orbem rerum in se remeantium : videbis nihil in hoc mundo extingui, sed vicibus descendere ac surgere : aestas abiit, sed alter illam annus adducet ; hiemps cecidit, referent illam sui menses ; solem nox obruit sed ipsam statim dies abiget, etc. ». Cf. *Épitre* 102, 23. — Sur la palingénésie stoïcienne, cf. Zeller, *Philos. der Gr.* IV, p. 155, n. 1. — Proclus, *Hymne au Soleil,* 10, dit des astres : Πᾶσα δ'ὑφ' ὑμετέρῃσι παλιννόστοισι δωρείαις | Ὡράων κατὰ θεσμὸν ἀνεβλάστησε γενέθλη. — L'épicurien Horace (*Odes,* IV, 7), au contraire, oppose à la succession constante des saisons le sort de l'homme qui devient *pulvis et umbra* à jamais.

(2) P. ex. Cour du Belvédère : Amelung, *Cat. Vatic.*, II, p. 153, n° 60 et pl. XVII ; cf. Helbig, *Führer* I³, n° 146. Photogr. Moscioni 4032. A côté de la porte portant les emblèmes des Saisons, on voit deux jeunes gens couronnés par des Victoires. Cf. Amelung, *Ibid.*, p. 166, n° 68, et *supra,* p. 487 — Au même groupe de sarc. appartient un marbre du Palais des Conservateurs (Jones, *Catalogo,* p. 49, Sala Trionfi, 4, et pl. 17) : sur les quatre panneaux qui occupent les battants de la porte, génies des Saisons. A droite de la porte, Tyché, surmontée d'une Victoire ailée ; à gauche un jeune homme en toge, faisant une libation sur un autel et tenant une corne d'abondance (*genius* du mort ?) avec une autre Victoire au-dessus de lui. A droite et à gauche de ce motif central, se répètent, en proportions plus grandes les quatre Saisons debout, alignées. — Les Saisons réapparaissent comme décoration de la porte de l'Hadès sur un sarc. de Pise, dont un petit côté porte l'image de Pégase ; cf. *supra,* p. 466, n. 5.

(3) Cf., pour ne citer que les publications les plus récentes, Marg. Gütschow sur les sarcophages de la Catacombe de Prétextat [*op. cit.*, *supra,* p. 67, n. 1], p. (124) 152 s. ; W. Lameere, *Bull. corr. hell.*, LXIII, 1939, p. 60 s., pl. XIV-XV.

(4) Minutius Felix, 34, 11 : « Semina non nisi corrupta revirescunt : ita corpus in sepulcro, ut arbores in hiberno : occultant vigorem ariditate mentita ... expectandum nobis etiam corporis ver est ». Tertullien, *De resurr.*, 12 : « Revolvuntur hiemes et aestates, verna et autumna cum suis viribus, moribus, fructibus ... Totus igitur hic ordo revolu-

humaine en relation avec le cycle de la nature, sent son origine païenne, et il faisait le fond de l'enseignement des mystères d'Asie Mineure. « Les Phrygiens, dit Plutarque (1), croyant que leur dieu dort durant l'hiver et veille pendant l'été, célèbrent tantôt son assoupissement et tantôt son réveil par des bacchanales (2). » On sait à quelles bruyantes orgies se livraient les fidèles d'Attis, lorsqu'ils fêtaient dans la Rome impériale à l'équinoxe du printemps la résurrection de ce dieu de la végétation, dont le sort était le prototype et le garant de leur propre destin ; car de même que le pâtre de l'Ida avait péri et était revenu à une existence nouvelle, eux aussi devaient être sauvés et jouir après leur décès d'une vie bienheureuse (3).

Une preuve indubitable de l'influence de ces croyances phrygiennes sur la composition de nos sarcophages nous est fournie par la présence sur certains d'entre eux, notamment sur celui du Palais Barberini (4), d'une figure d'Attis couronné de pin, comme représentant l'Hiver. En même temps les scènes de vendange, les emblèmes bachiques ou la figure de Dionysos lui-même, qui accompagnent les personnifications des Saisons, rappellent ces cérémonies tumultueuses de l'automne et du printemps dont parle Plutarque et, plus particulièrement, la production du vin, breuvage d'immortalité, qui était versé aux initiés dans les cérémonies des mystères (5).

bilis rerum testatio est resurrectionis mortuorum » etc. ; *Apol.*, 48, 8 : « Sidera defuncta reviviscunt ; tempora ubi finiuntur, incipiunt ... Tu homo ... resurges, ubicumque resolutus fueris. » Cf. le commentaire de Waltzing à ce passage (1931), p. 310. — Origène, *Comm. in Epist ad Rom.*, V, 9 (P. G., XIV, 1044) : « Omnis planta post hiemis mortem resurrectionem veris expectat. Si ergo et nos in Christi morte conplantati sumus, in hieme saeculi huius et praesentis vitae, etiam ad futurum ver inveniemur fructus iustitiae ex ipsius radice proferentes ». Cf. Aug. *Sermo 351, De resurr.*, 11 (P. L., XXXIX, 1065) ; Dracontius, *De laude Domini* (*Hexaem.*), 623 ss. ; Piper, *op. cit.*, p. 324 ; Kraus, *Real-enc. christ. Alt.* s. v. « Jahreszeiten », et nos *Monum. myst. Mithra*, I, p. 340, n. 4 On attend encore l'article « Saisons » du *Dict.* de dom Cabrol.

(1) *De Iside et Osir.*, 69 (le texte est cité *supra*, ch. v, p. 362, n. 4).

(2) Il est à noter que sur les sarcophages il arrive fréquemment qu'on reproduise non pas les quatre Saisons, mais seulement deux, l'Hiver et l'Été ; cf. p. ex. *supra*, p. 488, n. 4.

(3) Cf. nos *Religions orientales*, 4e éd., p. 56 ; Hepding, *Attis*, 1903, p. 197 ; Graillot, *Le culte de Cybèle, Mère des dieux*, 1912, p. 130 ss.

(4) Pl. XLVII, 3. — De même, sur un sarcophage du Palais Mattei (Reinach, *Rép. rel.*, III, p. 296, 1). — Il faut en rapprocher les figures d'« Attis funéraires », si fréquentes sur les pierres tombales (*Mon. myst. de Mithra*, t. II, p. 437 ; Graillot, *op. cit.*, index, p. 589) ; cf. Strong, *Journal of Roman studies*, t. I, 1911, p. 17. — On notera le développement du culte des Saisons dans les mystères de Mithra, où l'on enseignait aussi la résurrection des morts (*Mon. myst. Mithra*, t. I, p. 91 ; cf. p. 340, n. 4).

(5) L'intention d'établir un rapport entre la production annuelle du vin ou la renaissance de Bacchus et la nouvelle vie des fidèles qui ont triomphé de la mort, se mani-

Or à l'époque romaine, on ne l'ignore pas, la foi à la résurrection était passée à l'état de dogme dans le judaïsme (1). Seule, l'incrédulité des Sadducéens se refusait à l'accepter. Les manifestations de cette croyance sont si nombreuses qu'il semblerait oiseux d'en rappeler les preuves. Je voudrais cependant citer ici une inscription découverte naguère près de Rome et qui est remarquable à plus d'un titre. Cette épitaphe métrique, conservée aujourd'hui au musée du Latran, a été trouvée dans la catacombe de Monteverde, la plus ancienne nécropole juive d'Italie, car elle remonte au moins au Ier siècle de notre ère (2). En voici le texte (3) :

Hic Regina sita est, tali contecta sepulcro
quod coniunx statuit respondens eius amori.
Haec post bis denos secum transegerat (4) annum
et quartum mensem restantibus octo diebus,
rursum victura, reditura ad lumina rursum.
Nam sperare potest ideo quod surgat in aevom (5)
promissum (quae vera fides) dignisque piisque,
quae meruit sedem venerandi ruris habere.
Hoc tibi praestiterit pietas, hoc vita pudica,
hoc et amor generis, hoc observantia legis,
coniugii meritum, cuius tibi gloria curae.

feste avec une clarté particulière sur un sarcophage du Louvre : l'on y voit deux Victoires portant une couronne où, au lieu du portrait des défunts, prend place Dionysos enfant ; au-dessous est étendue la Terre, dont il est issu ; des deux côtés sont rangées les Saisons (Clarac, pl. 124, n° 425 = Reinach, *Rép. statuaire,* I, p. 23) ; cf. Fröhner, *Sculpture du Louvre,* n° 248 (prétendu « Triomphe de Bacchus enfant »).

(1) Schürer, *Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,* t. II³, p. 547 ss. ; Bousset, *Die Religion des Judentums im Neutestamentl. Zeitalter,* 1903, p. 174. — Cf. *supra,* ch. v, à propos du sommeil des morts, p. 362 s.

(2) Nikolaus Müller, *Die jüdische Katacombe am Monteverde zu Rom,* Leipzig, 1912 et surtout son mémoire détaillé paru dans les *Atti dell' Accademia romana di Archeologia,* Série II, tome XII, 1915, p. 233 ss. Cf. Bormann, *Zu den neuentdeckten Grabschriften jüdischer Katacomben von Rom* (dans *Wiener Studien,* XXXIV), 1912, p. 358 ss.

(3) Le texte épigraphique a été édité d'abord par Schneider-Graziosi, *Nuovo Bulletino di archeologia cristiana,* XXI, 1915, p. 46, n° 105 ; cf. Frey, *Corpus inscript. iud.,* I, n° 476 ; Bücheler-Lommatsch, *Carm. epigr.,* suppl. n° 1991, où l'on trouvera une bibliographie plus complète. — Une transcription en avait été publiée déjà par Bormann, (*l. c.,* p. 369), qui a cherché à tort dans cette épitaphe des traces d'une influence paulinienne. Aucune des idées qui y sont exprimées n'est étrangère au judaïsme du commencement de notre ère.

(4) La pierre porte TRANS . SEGERAT.

(5) L'orthographe *aevom* est un indice d'antiquité, comme la correction de la métrique. Ce morceau est probablement du Ier siècle.

Horum factorum tibi sunt speranda futura,
de quibus et coniunx maestus solacia quaerit.

Une jeune femme, Régina (1), qui n'a vécu que vingt et un ans, trois mois et vingt-deux jours, s'est acquis par ses vertus, parmi lesquelles on relève l'amour de sa race et l'observation de la Loi (2), le privilège « de vivre de nouveau, de revenir à la lumière ». Elle a mérité d'avoir pour demeure le paradis (*venerandum rus*), et c'est pourquoi elle peut espérer ressusciter pour l'éternité promise « aux âmes pieuses et dignes » car, l'auteur du morceau l'affirme, c'est là la vraie foi (3). C'est dans cet espoir aussi que le mari affligé cherche des consolations à sa douleur.

Les idées sur la vie future des Israélites de la Diaspora s'expriment rarement avec une pareille clarté dans les épitaphes de leurs catacombes ; mais on voit ici quelle place y tenait la croyance à la résurrection. Dès lors, quoi de surprenant qu'un Juif ou un judaïsant ait pu accepter la représentation allégorique par laquelle les païens rappelaient une espérance qu'il partageait lui-même, et pourquoi s'étonner de trouver sur son sarcophage les figures traditionnelles des quatre Saisons, devenues un emblème de la mort de l'homme et de sa renaissance dans un monde meilleur ?

L'auteur de notre sarcophage a adopté avec ce symbolisme, tiré des vicissitudes de la nature, une des scènes dionysiaques qui accompagnaient d'ordinaire les figures des Saisons, celle de la fabrication du vin, liqueur divine qui assure aux mystes une vie immortelle (4). Un emprunt si choquant au paganisme ne paraît pouvoir s'expliquer que par les rapports dont nous avons

(1) *Regina* est une traduction de l'hébreu מלכה qu'on trouve comme nom propre. Cf. Zunz, *Namen der Juden,* Leipzig, 1837, p. 74, 106. — Clermont-Ganneau m'a signalé une inscription bilingue de Southshields, où une affranchie calédonienne porte le nom de Régina, que lui avait probablement donné son maître palmyrénien, devenu son époux ; cf. Wright, *Transact. society biblical archeol.*, VII, part. I, 1880 = *Ephem. epigr.*, IV, 718 a.

(2) Cf. CIL, VI, 29758 : *Iuste legem colenti.*

(3) M. Bormann coupe autrement les vers en faisant de *fides quae vera* le sujet de *potest* « Nam sperare potest ideo quod surgat in aevum / promissum quae vera fides dignisque piisque / ; quae meruit sedem venerandi ruris habere. » Mais la construction que nous adoptons paraît donner un sens plus satisfaisant. — Pour le fonds, cf. les épitaphes hébraïques citées par Monceau, *Revue archéol.*, 1902, I, p. 120. Je doute cependant beaucoup que l'inscription d'Henchir-Djaouna, commentée dans cet article, soit judaïsante. L'expression *naturae serviendum* est stoïcienne et le *vindex dies* est le jour de la libération opposé à cette servitude. Les idées exprimées ici me semblent se rattacher à celles qui apparaissent sur un groupe d'autres épitaphes païennes d'Afrique ; cf. *C.-R. Acad. Inscr.*, 3 mai 1912, p. 151 ss.

(4) Comparer, dans le roman d'Aseneth, le ποτήριον εὐλογημένον ἀθανασίας, qui doit rendre la femme de Joseph immortelle (Schürer, *Gesch. jüd. Volkes,* t. III[3], p. 290, note 76).

parlé (p. 486), entre le judaïsme et le culte Dionysos-Sabazios ; le mort qui s'est fait inhumer dans un tombeau orné d'une pareille représentation a dû appartenir à l'un de ces milieux syncrétiques, qui combinaient les traditions de la Synagogue avec les doctrines des mystères (1).

Ce judaïsant s'est cependant fait scrupule, nous le remarquions, de faire sculpter sur sa sépulture son portrait, et il a remplacé celui-ci par le Chandelier à sept branches. Quel sens faut-il attribuer à cette adjonction ? Pour répondre à cette question, nous devons nous demander quelle interprétation symbolique les Juifs hellénisés donnaient du Candélabre de Jérusalem. Quelle que soit l'origine de celui-ci et qu'il faille ou non y retrouver, comme on l'a pensé, un arbre sacré, il est certain qu'au commencement de notre ère on y attachait une tout autre signification. Philon et Josèphe s'accordent à voir dans ce luminaire inextinguible, qui éclairait le Temple nuit et jour (2), un emblème des feux éternels des astres ; ses sept branches représenteraient les planètes, et la lampe la plus élevée serait le soleil, placé au milieu des sept sphères célestes (3).

Or, depuis l'époque hellénistique, on trouve fréquemment dans la littérature juive l'idée qu'après la résurrection, les élus, éclatants de lumière, brilleront comme les astres ou même resplendiront comme le soleil. Ils ressembleront à ces êtres étincelants qui parcourent les espaces célestes et, devenus les égaux

(1) Un couvercle de sarcophage du *Museo Nazionale* porte, à côté d'emblèmes juifs, trois masques scéniques (Paribeni, *l. c.*, p. 95 ; cf. CIG, 9920). Ces masques, très souvent reproduits sur les tombeaux païens (cf. p. ex. Altmann, *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit,* 1905, index, p. 303), y figurent au même titre que d'autres accessoires ou symbole du culte de Dionysos, dont le théâtre dépend. Cf. Deonna, *Revue archéol.*, 1916, I, p. 80 ss.

(2) Pseudo-Hécatée dans Josèphe, *Contre Apion*, I, 22 § 199 : Φῶς ἐστιν ἀναπόσβεστον καὶ τὰς νύκτας καὶ τὰς ἡμέρας. Cf. Diodore, XXXIV, 1 : Τὴν ἀθάνατον λεγόμενον παρ᾽αὐτοῖς λύχνον καὶ καιόμενον ἀδιαλείπτως ἐν τῷ ναῷ.

(3) Philon, *Vita Mosis,* II, 9, § 102 (t. IV, p. 224 Cohn) : Τὴν δὲ λυχνίαν .. δι' ἧς αἰνίττεται τὰς τῶν φωσφόρων κινήσεις ἀστέρων... λαμπάδιά τε καὶ λύχνοι ἑπτὰ σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων · ὁ γὰρ ἥλιος, ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τετάρτῃ χώρᾳ φωσφορεῖ, κ.τ.λ. = Clém. Alex., *Stromat.*, V, 6, 34 (p. 349 Stählin) ; Josèphe, *Bell. Iud.*, V, 5 § 217 ; VII, 5 § 149 ; *Ant. Iud.*, III, 6, § 145 : Le chandelier est le symbole des planètes et des jours de la semaine, comme les douze pains de proposition sont des signes du zodiaque et des mois de l'année. — Cf. sur ce symbolisme, Bousset, *Schulbetrieb in Alexandria,* 1915, p. 30 ss. — Le chandelier à sept branches représente de même les sept cieux pour Irénée, *Apostolische Verkündigung,* ch. 9 (traduit de l'arménien dans les *Texte und Unters.*, XXXI, p. 6). — On sait quelle importance l'astrologie attachait aux influences planétaires : c'est probablement à cette généthlialogie qu'il est fait allusion dans une épitaphe juive malheureusement très mutilée, publiée par Keil et Wilhelm, *Monum. Asiae Minoris,* III, p. 141 nº 262 A : Οὐδ(ε)ὶς γὰρ ἀθάνατος, εἰ μὴ μόνον εἷς ὁ τοῦτο προστάξας γενέσθαι, [ὃς καὶ κατὰ φορ]ὰν πλα[νητῶν κατέ]στησεν ἡμᾶς.

des anges, habiteront, comme eux, parmi les constellations (1). Ces doctrines du judaïsme alexandrin et romain sont conformes à l'eschatologie sidérale, d'origine sémitique, qui se répandait simultanément parmi les païens (2) et qui a inspiré la composition du bas-relief Barberini. Il me paraît certain qu'en plaçant le Chandelier mystique à l'endroit même qu'occupent d'ordinaire les bustes des défunts, l'auteur de notre sarcophage a entendu rappeler le sort bienheureux réservé aux âmes lumineuses des justes dans leur céleste séjour.

Est-ce par les mêmes croyances qu'il faut expliquer la présence du Chandelier à sept branches à côté d'épitaphes ? Ce symbole rappelait-il aux fidèles l'éternelle lumière où vivaient les élus revêtus de corps éclatants, comme les étoiles du firmament ? Un fragment découvert dans la nécropole de Monteverde nous apporte, ce semble, une confirmation de cet essai d'exégèse. Le Candélabre, entouré de symboles accessoires, occupe le centre de la plaque et, immédiatement au-dessus, est gravé ce simple mot ACTHP (3). Ce même mot est associé au Chandelier sur une bague d'or trouvée à Bordeaux (4). *Aster*, où l'on veut voir une modification de l'hébreu אסתר « Esther » (5), est un nom féminin qui se rencontre assez fréquemment dans l'épigraphie juive (6), mais la signification que ce nom avait en grec me paraît avoir provoqué un rapprochement intentionnel du Candélabre symbolique et de « l'astre » qui

(1) Daniel, XII, 2 : Ἐξεγερθήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον... καὶ οἱ συνιέντες λάμψουσιν ὡς ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος καὶ ἀπὸ τῶν δικαίων τῶν πολλῶν ὡς οἱ ἀστέρες εἰς τοὺς αἰῶνας, καὶ ἔτι. « Qui docti fuerint fulgebunt quasi splendor firmamenti et qui erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates. » Cf. *Sap. Sal.*, III, 7, etc. Les textes se trouvent cités plus au complet dans Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba,* 1903, p. 360 s. Cf. Bousset, *op. cit.*, p. 265.

(2) Cf. nos *Religions orientales*[4], p. 116 s., p. 265, n. 91, etc. et *supra,* pp. 116, 177 ss.

(3) Schneider-Graziosi, *l. c.*, p. 16, n° et pl. II, n. 1. Cf. J.-B. Frey, *Corpus inscr. iudaic.*, I, n° 306. Les figures sont ainsi disposées :

	ACTHP		
Palmier entre deux colombes	Chandelier à sept branches	Fiole à huile	Colombe picotant une grappe de raisin

(4) Jullian, *Inscr. rom. de Bordeaux,* II, 1890, p. 103, n° 939, pl. IV. — Cf. Additions.

(5) Cf. Ascoli, *Iscrizioni greche, latine, ebraiche di sepolcri giudaici del Napoletano* (dans *Atti del IV Congresso degli Orientalisti, Firenze,* 1878), Turin, 1880, p. 21.

(6) Ἀσθήρ : Frey, *op. cit.*, n°s 732-733 (Rome), 579 (Venouse). En latin, *Aster* : *Ibid.*, n°s 213, 468, 489 (Rome), 556 (Naples) ; cf. CIL., VIII, 8499. — L'on a écrit Ἀστήρ pour Ἐσθήρ, parce qu'en grec on donnait à ce nom le sens d'« étoile » ; ceci paraîtra certain si l'on en rapproche Ἀστέριος (en latin *Asterius*), qui se rencontre aussi dans les inscriptions juives (Ascoli, *l. cit.* ; Frey, n°s 95, 305, 672) et ne peut avoir que le sens d'« astral » (Paulin de Nole, *Carm.*, XXXI, 313 : « Lumen in Asterio »). Cf. le nom hébreu « Kokab » ou « Bar-kokab » (Schürer, *op. cit.*, I^{3}, 682) et le nom juif allemand «Stern».

était allé habiter le ciel (1). Toutefois, il n'est pas d'emblème qu'on trouve plus souvent reproduit dans les cimetières juifs que le Chandelier à sept branches et il serait exagéré de lui donner partout la signification que nous avons suggérée. Sur notre sarcophage du musée des Thermes, elle peut invoquer en sa faveur la place qui est assignée à cette figure symbolique, sculptée dans le cercle qui ailleurs est certainement une image du ciel. Mais on trouve aussi ce Candélabre associé à d'autres objets du culte judaïque, qui n'ont aucune portée eschatologique, et alors, comme eux, le luminaire du Temple indique, sans doute simplement que la tombe est celle d'un Juif pieux, qui a dévotement pratiqué sa religion (2).

La catacombe de Monteverde, le plus ancien cimetière juif connu en Occident, exploitée plutôt qu'explorée au XVII[e] siècle, et qui de nos jours même,



Fig. 104. — Génies des Saisons. Couvercle de sarcophage. Catacombe de Monteverde.

n'a malheureusement été fouillée qu'en partie, a cependant livré deux morceaux de sculpture qui méritent d'être signalés ici et rapprochés de notre fragment du Musée des Thermes. Müller (3) ayant admis la possibilité qu'ils eussent été apportés dans la nécropole comme matériaux de remploi, on les a rangés au Musée du Latran parmi les monuments païens introduits dans la catacombe juive (4). Il est indubitable que celle-ci contenait des dalles de pierre, portant des inscriptions païennes, qui avaient été retournées et utilisées pour fermer des *loculi* et sur le revers desquelles on avait même parfois gravé une nouvelle épitaphe (5). Mais une coïncidence assurément curieuse veut

(1) Des idées analogues apparaissent dans les épitaphes païennes ; cf. par exemple, Haussoullier Ἀστὴρ γενόμην dans *Revue de philologie*, 1909, p. 1 ss. et *supra*, p. 282.

(2) Dans mon article de la *Revue archéologique* j'avais trop généralisé l'interprétation céleste du chandelier, et je fais aujourd'hui les réserves nécessaires en m'inspirant des observations de H. Lietzmann, *op. cit.*, p. 16 ss. — Pour les explications proposées du Chandelier juif, cf. le mémoire de Müller, *Atti Acc.*, [*supra*, p. 492, n. 2], p. 258.

(3) N. Müller, *Katakombe von Monteverde*, p. 39 et *Atti*, *l. c.*, p. 235.

(4) « Lapides adhibitae in coemeterio veterum Iudaeorum viae Portuensis ».

(5) Cf. Schneider-Graziosi, *l. c.*, p. 49 ss.

qu'un des deux débris sculptés dont nous parlions ait porté comme décoration les génies des quatre Saisons, de même précisément que le tombeau que nous avons interprété (1). C'est une plaque de marbre blanc (2), provenant du couvercle d'un sarcophage où se répétait, à droite et à gauche d'un tableau destiné à recevoir l'inscription funéraire, une même composition (fig. 104). De chaque côté d'une grande corbeille d'osier, placée sur un socle, deux enfants ailés, à demi-couchés sur le sol, tiennent d'une main une corne d'abondance, appuyée contre leur épaule, et de l'autre une autre corbeille, qui repose sur un genou légèrement relevé. La corne d'abondance déborde de fleurs et de fruits, comme les corbeilles, et de celle du milieu pendent même les deux bouts d'une guirlande. Le tableau de gauche est entièrement conservé ; de celui de droite, il reste seulement la corne d'abondance et la tête bouclée d'un des génies. Ces



Fig. 105. — Enfant couché caressant son chien.
Couvercle de sarcophage. Catacombe de Monteverde.

enfants, qu'entourent les signes de la fécondité de la terre, où ils sont étendus, sont des images des Saisons, telles que la sculpture romaine les a fréquemment représentées, notamment sur les sarcophages (3). S'il était démontré que l'emploi de ce motif de décoration n'a pas été exceptionnel, mais habituel parmi les Juifs ou judaïsants pour rappeler la croyance à la résurrection, on pourrait se demander si l'Église n'en a pas hérité de la Synagogue avec cette doctrine elle-même et si sa fréquence dans la sculpture funéraire chrétienne ne doit pas s'expliquer par la persistance d'une ancienne tradition religieuse.

L'autre morceau découvert dans la vieille catacombe de Monteverde n'est pas moins intéressant (4) (fig. 105). C'est le couvercle d'un sarcophage

(1) Ce bas-relief est décrit, mais non reproduit, par Müller (p. 41 s.).

(2) Longueur actuelle 0 m. 97 ; Hauteur 0 m. 26.

(3) Au Latran même, on les retrouve sur le couvercle du beau sarcophage, salle XI, n° 762 (Benndorf et Schöne, *Ant. Bildwerke des Later. Mus.*, n° 381). Cf. Matz-Duhn, *Bildwerke in Rom.*, t. III, n° 3046 ss. Sarcophage de Wilton House (Gerhard, *Antike Bildwerke,* 1828, pl. 310, 1) ; cf. Roscher, *Lexikon,* s. v. « Horen », col. 2737.

(4) Il a été décrit soigneusement par Müller, *Die jüdische Katakombe,* p. 39 et *Atti.*, p. 234 ; cf. Schneider-Graziosi, p. 52, et reproduit par Frey, *op. cit.*, I, p. CXXV. — La tête, que donne la médiocre figure du Père Frey, manque au Latran, et paraît s'être perdue dans le transport.

d'enfant (1), portant la statue couchée du mort, type de sépulture usité en Orient comme en Italie, où il remonte, on le sait, jusqu'aux Étrusques (2). Le défunt, enveloppé dans son long vêtement, tient de la main gauche une tige avec sept baies ou fleurs — grappe de raisin, plutôt que capsules de pavots — et caresse de la main droite la tête d'un petit chien. Cette représentation du mort, jouant avec un animal familier, paraît toute païenne (3). Mais on remarque que le bord de la plaque est décoré de deux colombes affrontées, portant chacune dans leur bec ou picorant une grappe de raisin, emblème funéraire qui se retrouve sur les épitaphes juives de Monteverde et d'ailleurs (4). — peut-être est-ce la colombe de l'Arche (5) — et qui devait être reproduit à profusion par l'art chrétien. On peut donc se demander si ce couvercle sculpté, lui aussi, au lieu d'être le reste méprisable d'un médiocre tombeau romain, n'est pas un débris précieux par sa rareté du sarcophage d'un judaïsant, orné de son image malgré la prohibition biblique. Les latitudinaires n'usaient pas dans l'interprétation de la Loi de la rigueur scrupuleuse des docteurs du Talmud. N'a-t-on pas découvert à Rome même un buste funéraire avec un reste d'inscription ... *(De)um metuens hic sita e(st)* (6), expression consacrée (φοβούμενος τὸν Θεόν), qui autorise à ranger la morte parmi les prosélytes de la Synagogue ? Mais la question de savoir si le marbre qui nous occupe appartenait au tombeau d'un adepte du judaïsme, dépend avant tout des circonstances de la trouvaille et celles-ci, d'après des renseignements obtenus par le Père Frey (7), semblent bien indiquer que ce couvercle appartenait à un sarcophage païen, dont un fragment serait tombé dans la catacombe de Monteverde.

(1) Long., 0 m. 75 ; larg., 0 m. 325.
(2) Cf. *supra*, ch. v, p. 415.
(3) Cf. *supra*, p. 403.
(4) Cf. *supra*, p. 495, n. 3 et Schneider-Graziosi, p. 15, n. 3 ; Müller, p. 81.
(5) Cf. cependant Müller, p. 82 ss.
(6) Lanciani, *Bull. comm. archeol. comunale*, VI, 1878, p. 102, nº 20 : « Busto acefalo con laticlavo trovato nelle fondamenta delle terme di Costantino. Nello zoccolo quadrato e scritto », etc. Cf. CIL, VI, 29763 ; Müller, *l. c.*, p. 40 ; Frey, *op. cit.*, p. 389, nº 529, et *supra*, p. 486, n. 2.
(7) Frey, *op. cit.*, I, Introd., p. CXXVI.

ADDITIONS

Notre ami, M. Louis Canet, conseiller d'État, a bien voulu lire les épreuves de ce livre et il nous a communiqué, à propos de maints passages, des observations érudites, qui sans doute paraîtront au lecteur, comme à nous-même, les plus intéressantes de ces « Additions ». Elles sont signées des initiales L. C.

P. 7, n. 4. — Les meilleurs esprits, dans l'antiquité, ont senti l'absurdité de l'interprétation philosophique des anciens poètes. Cicéron, après avoir exposé les grandes lignes du système de Chrysippe et rappelé la signification physique qu'il attribuait par exemple à Jupiter, Neptune, Cérès dans son premier livre « Sur la Nature des dieux », ajoute (*De nat. deor.*, I, 15) : « In secundo autem vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare ad ea quae ipse in primo libro de dis immortalibus dixerat, ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur. »

P. 18, n. 2. — La même idée que doivent suggérer les sarc. avec le mythe de Marsyas, est exprimée, en abrégé, sur un marbre du Latran (Benndorf et Schoene, *Lateran. Mus.*, p. 44, nº 65 et pl. I, nº 2 ; cf. CIL, VI, 21569) par l'opposition d'un satyre jouant de la flûte et d'un Apollon citharède, placé l'un à gauche, l'autre à droite de l'épitaphe « D. M. Luciferae Atticianus... ex Hispania ».

P. 18, n. 4, et 262. — Une scolie de l'Énéide, VI, 119, récemment publiée par J.-J. Savage (*Transact. amer. philol. association,* LVI, 1925, p. 229 ss.) cite un livre d'Orphée intitulé *Lyra,* où l'ascension de l'âme vers les cieux était déjà mise en rapport avec le jeu de la lyre heptacorde : « Dicunt tamen quidam liram Orphei cum VII cordis fuisse, et caelum habet VII zonas, unde theologia assignatur. Varro autem dicit librum Orphei de vocanda anima liram nominari, et negantur animae sine cithara posse ascendere » (cf. A. Nock, *The classical review,* 1927, XLI, p. 169 et 1929, XLIII, p. 60 s.). Mais de quelle date était ce livre orphique cité par Varron ? Au IIIᵉ siècle, Ératosthène, dans son poème *Hermes,* représentait ce dieu montant vers le ciel après avoir construit la lyre, et s'émerveillant de retrouver dans les sphères célestes l'harmonie de l'instrument qu'il avait créé (Théon de Smyrne, p. 142, Hiller ; Chalcidius, 73, qui remontent tous deux au péripatéticien Adraste d'Aphrodisias ; cf. Achille Tat., *Isagoge ad Arat.*, p. 136 A). Ensuite viennent les témoignages cités *supra,* p. 18, n. 4. — Voir aussi Hippolyte, *Refut. haer.*, IV, 48, 20 (p. 70, 20 Wendland) ; Jamblique, *Vit. Pyth.*, 65 ss. (d'après Aristoxène ?).

P. 30, n. 4. — Hercule et Alceste, Hercule et Tantale, peintures d'un tombeau de Tyr transportées au musée de Beyrouth ; cf. Ch. Picard, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1940, p. 405.

P. 43, n. 4. — Sur la distinction admise par les Pythagoriciens de deux hémisphères l'un supérieur où nous habitons, l'autre inférieur, cf. Aristote, *De caelo,* B, 2, 285 *a* 10 = Diels, *Vorsokr.*, 45, Pythag. Schule, B, 31.

P. 51, n. 2. — Pour Chaos employé au sens d'Enfer, cf. Andrieu, *Le Pontifical romain du Moyen-Age* dans *Studi e Testi,* 1938, LXXXVII, p. 498, *Ordo commendationis animae* : « Cedat tibi teterrimus Satanas cum satellitibus eius, in adventu tuo contremiscat atque in aeternae noctis Chaos immane diffugiat. » [L. C.].

P. 59. — Sur l'opinion des auteurs chrétiens qu'au delà d'un Océan infranchissable existaient d'autres mondes et sur les rapports de cette doctrine avec l'*antichthôn* des anciens, où l'on aurait placé le Paradis, cf. Cabrol, *Dict.*, s. v. « Paradis », p. 1605, dont les références manquent toutefois de précision.

P. 66, n. 1. — Renvoi de Numénius à Platon. On interprétait le πόντος ἀνομοιότητος du *Politique,* 273 D, comme désignant la matière ; cf. Proclus, *In Tim.*, I, p. 179, 25 Diehl. — Le même Proclus (*Ibid.*, I, p. 113, 30) explique la chute de Phaéthon dans l'Éridan comme τὴν εἰς τὸν πόντον τῆς γενέσεως τῆς ψυχῆς φόραν

P. 68. — On rapprochera l'interprétation donnée des Dioscures, emblèmes des deux hémisphères, de celle qui fut imaginée des cymbales de Cybèle. Cf. Servius, *Georg.*, IV, 64 : « Matris cymbala, quae in eius tutela sunt, ideo quod similia sunt hemicyclis caeli, quibus cingitur terra, quae est Mater deorum. »

P. 86, n. 4. — Mariage du Ciel et de la Terre ; cf. A. B. Cook, *Zeus,* t. III, 1940, p. 452 ss.

P. 97, n. 2. — Le sens eschatologique attribué au mythe de Ganymède est clairement exprimé dans une épitaphe métrique en mauvais latin trouvée à Rome (CIL, VI, 35769 = Bücheler-Lommatsch, *Carm. epig.*, suppl., 1994) : « Nunc quia non licuit frunisci nostrum ave raptum Ganymeden, / velim quidem facerent caelestia fa[ta ut eode(m)] / iremus properes ad nostrum immaturu(m) (= ἄωρον) tuendum ».

P. 106. — L'idée de *Gen.* 2[7] se retrouve dans le Qoran, 15[28-29]. « Souviens-toi que Dieu dit aux anges : je crée l'homme de boue, de cette argile qu'on modèle (cf. Job 9[2-9]) ; lorsque je l'aurai façonné et que je lui aurai insufflé mon souffle, prosternez-vous devant lui en l'adorant». Car il l'avait constitué son vicaire dans ce monde. (Qor. 2[28]) [Cf. *Revue hist. des religions,* 1936, CXIV, p. 38, n. 2]. Voir aussi Qor. 32[8] : « Il l'a façonné selon certain canon (cf. Qor. 80[19]) et il lui a insufflé de son souffle. » — Déjà Kasimirski dans sa traduction du Qoran (I, p. 228), à propos de Qor. 17[87], oppose en arabe *rouḥ* à *nafs*. « Le mot *rouḥ* répond le mieux à ce que nous sommes habitués d'appeler l'âme immatérielle ; quant au mot âme, principe de vie, esprits vitaux, tant chez les hommes que chez les animaux, il est rendu par *nafs* ». [L. C.]. — Sur la distinction de la *nepheš* et de la *rouaḥ*, cf. aussi Lods, *La croyance à la vie future dans l'antiquité israélite,* Paris, 1906, p. 56 ss.

P. 106, n. 5 (cf. p. 153). — L'on a expliqué les quatre figures ailées de la peinture de Doura, illustrant la vision d'Ezéchiel de la revivification des ossements desséchés, comme des images des Vents vivifiants, soufflant des quatre coins de l'espace ; cf. Dussaud, *Revue hist. des rel.*, 1939, CXX, p. 219 ; Ch. Picard, *Revue archéol.*, 1941, XVII, p. 306.

P. 107, n. 1. — Sur le rôle des Vents dans la cosmogonie phénicienne, cf. Baudissin, *Adonis und Ešmun,* 1911, p. 503 : « Ueberall kommen hier Wind und Luft als die Kräfte des Uranfangs zur Geltung. »

P. 110 et 149. — Ces pages étaient déjà tirées lorsque nous avons pu lire le tome III par lequel s'achève le *Zeus* d'A. B. Cook (Cambridge, 1940). Nous avons eu la satisfaction d'y trouver amplement exposées et démontrées (p. 119-139) les idées que nous avons suggérées à propos de la fonction des Tritopatores et du rôle eschatologique des Tritons : « To sum up the Tritons came to be regarded as, like the Tritopatores, at once controllers of the wind and guardians of the soul ». Seule

la connexion établie entre les Tritons et les Sirènes a échappé à cet historien très érudit de la religion grecque.

P. 111, n. 2. — Sur l'enlèvement d'Orithye par Borée « dont le thème fait nettement allusion à la divinisation céleste par rapt », cf. Ch. Picard, *Manuel sculpt. grecque,* II**, p. 788 ss. et *Monuments Piot,* 1940, XXXVII, p. 100.

P. 114. — L'air ou l'éther reçoit les âmes selon les Pythagoriciens : cf. les vers d'Épicharme (Plut., *Consol. ad Apoll.*, 110 A) interprétés par Rohde, *Psyché,* trad. fr., p. 475. — La même idée se retrouve dans le Pseudo-Phocylide, qui exprime la croyance du judaïsme hellénisé (105 ss.) : Ψυχαὶ γὰρ μίμνουσιν ἀκήριοι ἐν φθιμένοισιν· / πνεῦμα γὰρ ἐκ γαίης ἔχομεν κἄπειτα πρὸς αὐτὴν/λυόμενοι κόνις ἔσμεν · ἀὴρ δ'ἀνὰ πνεῦμα δέδεκται.

P. 114, n. 6. — L'idée pythagoricienne que l'εἴδωλον garde la forme du corps, se rapproche de celle des anciens Juifs. La *nepheš* conserve les traits de la personne vivante et son apparence jusque dans le *šé'ôl.* Cf. Lods, *op. cit.* [Add., p. 106], p. 48.

P. 124. — L'idée que l'âme désincarnée, chargée du poids de ce qu'elle emporte de charnel, ne peut s'élever vers l'éther, se rattache à celle que même en cette vie le corps appesantit l'âme et que cette demeure d'argile alourdit l'esprit. Cf. le Livre de la Sagesse, IX, 15 : Φθαρτὸν σῶμα βαρύνει ψυχήν, καὶ βρίθει τὸ γεῶδες σκῆνος νοῦν πολύφροντιδα. C'est l'expression devenue banale d'une idée platonicienne (*Phédon,* 81, A-C ; *Phèdre,* 248 C ; cf. *supra,* p. 365).

P. 124 et 128. — Les airs ou les cieux inférieurs sont aussi les lieux du supplice des réprouvés selon certaines croyances juives ; cf. Lods, *C.-R. Acad. Inscript.*, 1940, p. 447 s.

P. 125 et 133. — Purification des âmes dans l'Achéron. Selon l'*Apocal. Pauli,* c. 22 (Tischendorf, *Apocal. apocryphae,* p. 51), la cité de Dieu est entourée par l''Αχερουσία λίμνη L'archange Michel plonge Paul dans cette eau pour qu'il puisse entrer εἰς τὴν πόλιν τοῦ θεοῦ. Selon l'*Apocal. Mosis,* 37 (p. 20 Tischendorf), un séraphin purifie Adam dans l''Αχερουσία λίμνη. D'autres textes sont cités par Lueken, *Michael,* Göttingen, 1898, p. 45, p. 127 s.

P. 130. — Les défunts doivent passer à travers l'eau et le feu pour atteindre le repos céleste, comme autrefois les Juifs en route vers la terre promise ; cf. Ps. 66 (65) [12] : « Transivimus per ignem et aquam, et eduxisti nos in refrigerium. » Διήλθομεν διὰ πυρὸς καὶ ὕδατος, καὶ ἐξήγαγες ἡμᾶς εἰς ἀναψυχήν, רויה traduit aussi par ἀνάπαυσιν ou παραμυθίαν [L. C.].

P. 135, n. 1. — A propos de l'Aïôra. Sur le rite du balancement dans l'ancien Orient, cf. Ch. Picard, *Revue archéol.*, 1941, p. 84 s.

P. 143, n. 6. — Dans la curieuse description des démons que contient la vie de saint Antoine par Athanase (ch. 23 ss., P. G., XXVI, 878), l'anachorète (ch. 65) se voit transporté dans les airs, conduit par des anges, et lutte contre les esprits hostiles qui s'opposent à son ascension. La croyance que l'air est peuplé de démons qui provoquent les tempêtes, idée familière à la démonologie antique (cf. nos *Mages hellénisés,* II, p. 278, n. 4), s'est transmise à travers le Moyen-Age dans la liturgie chrétienne.

Cf. par exemple dans le Pontifical romano-germanique du xe siècle (Hittorp, *De divinis catholicae ecclesiae officiis,* Paris, 1610, col. 141 D) et dans le Pontifical romain du xiie siècle (Michel Andrieu, *Le Pontifical romain au Moyen-Age,* t. I, dans *Studi e Testi,* 1938, LXXXVI, p. 293) l'*ordo* pour la bénédiction d'une cloche : « Ut ubicumque <sonuerit> eius tintinnabulum, longe recedat virtus inimicorum, umbra fantasmatum, incursio turbinum, percussio fulminum, laesio tonitruorum, calamitas tempestatum, *omnis spiritus procellarum,* ut cum clangorem illius audierint filii christianorum, crescat in eis devotionis augmentum... » On notera que

la formule *spiritus procellarum* a passé dans le Pontifical de la curie romaine au
XIII[e] s. (Andrieu, *l. c.*, t. II, *Studi e Testi*, LXXXVII, p. 441). Cf. Ps. 11 (10) [6] « et
spiritus procellarum », καὶ πνεῦμα καταιγίδος. — On trouve une énumération ana-
logue dans la seconde oraison (p. 294) : « Et cum melodia illius auribus insonuerit
populorum, crescat in eis devotio fidei, procul pellantur omnes insidiae inimici, fragor
grandinum, procella turbinum, impetus tempestatum, temperentur infesta tonitrua,
ventorum flabra,... prosternat aereas potestates dextera tuae virtutis, ut hoc audientes
tintinnabulum tremiscant et fugiant ante sanctae crucis vexillum ». — On lit dans
la troisième (*ibid.*) : « Ut ante sonitum eius longius effugentur ignita iacula (cf.
Zach. 9 [14]) inimici, percussio fulminum, impetus lapidum, laesio tempestatum. »
Les phénomènes météorologiques ne sont considérés ni comme des faits naturels,
au sens moderne du mot, ni comme des manifestations divines au sens où Ex. 7 [17]
annonce les dix plaies d'Egypte. Ce sont des puissances aériennes (*aereas potestates*;
cf. *Eph.* 6 [15]), dont l'activité s'exerce soit spontanément (*omnis spiritus procellarum*
[cf. *supra*, p. 145, n. 2]), soit par la vertu (= action efficace) des esprits ennemis
de l'homme (*virtus inimicorum, omnes insidiae inimici*), tels ces *ignita iacula,* qui
dans le Qoran sont les étoiles filantes (Qor 15 [18], 37 [10], 72 [8]), armes des gardes du
ciel contre les ruses des djinns (cf. *infra*), et qui dans les écrits chrétiens sont les
éclairs, ici trace lumineuse produite par la chute de Satan (Luc, 10 [18] : ἐθεώρουν τὸν
Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πέσοντα), là traits que le démon ennemi dirige
contre les hommes. Le son de la cloche, en traversant les nuages (*transit per nubila*),
disperse les forces de l'adversaire et apporte l'appui de la prière à l'armée des anges
(*exercitus angelorum*) qui protège l'humanité. Cf. Rohde, *Psyché*, pp. 46, 224, 326.
Ces idées se retrouvent encore aujourd'hui, voilées plutôt qu'atténuées, dans l'orai-
son à saint Michel Archange qui se récite depuis 1884 après chaque messe basse
selon les instructions de Léon XIII : « Sancte Michaël archangele, defende nos in
praelio... Tuque, princeps militiae caelestis, Satanam aliosque spiritus malignos, qui ad
perditionem animarum pervagantur in mundo, divina virtute in infernum detrude. »
Il faut se rappeler à ce propos que le culte de S. Michel se célèbre sur les lieux
hauts (Monte Gargano, etc.) ou même dans les clochers. Une chapelle lui est consa-
crée à Rouen au dernier étage du campanile de Saint Jean Eudes, qui a été cons-
truit vers 1925, et qui est le point le plus élevé de la Seine-Inférieure. [L. C.]

P. 143, n. 7. — Cf. l'oraison reproduite par Andrieu, *Le pontifical romain du Moyen-Age*
(dans *Studi e Testi*, 1938, LXXXVII, p. 511) : « Huius famuli tui animam, quam de
huius mundi *cenulenta voragine* ducis ad patriam. » [L. C.]

P. 144, n. 1. — Sur les « douaniers » des sphères célestes, cf. les *Acta Thomae*, éd.
Bonnet, p. 90 s. (ἐξουσιασταὶ καὶ τελῶναι) et Anz, *Gnostizismus* [cf. *supra*, p. 376, n. 1],
p. 38.

P. 144, n. 2. — Purification des âmes par le feu dans l'éther, cf. Diehl, *Inscr. lat.
christ.*, 1049, 22 : « Robore caelesti mundum calcavit et omnes / terrenas vicit labes
purgatior aethra, / vitarum maculas puro qui decoquit igni. »

P. 145. — Dans le folk-lore de la Grèce moderne, la croyance aux Vents ravisseurs
s'est combinée avec celle que les Nymphes enlèvent les jeunes gens (*supra*, p. 402,
n. 3) : les Nymphes ou les Néréides provoquent dans l'air des tourbillons et cette
trombe qui passe emporte les enfants, qu'il faut garder avec soin les jours de tem-
pête. Cf. A. B. Cook, *Zeus*, III, 1940, p. 163 s. — Comparer CIL, VI, 19747 =
Bücheler, *Carm. ep.*, 987 : « In quartum surgens comprensus deprimor annum...
eripuit me saga manus crudelis ubique... vos vestros natos concustodite parentes. »

P. 149. — La représentation la plus ancienne des Tritons comme déités psychopompes,
apparaîtrait au fronton d'un temple de Locres (440-420 av. J.-C.), si l'on admet

l'interprétation proposée par Ferri et adoptée par Ch. Picard (*Manuel d'archéologie,* II, 1939, p. 800). Deux jeunes cavaliers y représenteraient les âmes des défunts conduites vers les Iles des Bienheureux (sur le voyage des défunts à cheval, cf. Galli, *Studi etruschi,* 1934, VIII, p. 143 ss. et *infra,* add. à 218).

P. 150. — Dieu des Vents soufflant dans des conques comme les Tritons ; cf. Cook, *Zeus,* t. III, p. 40, fig. 10 ; p. 42, fig. 15. Le ms. *Romanus* de Virgile (*Vatic.* 3867) dans une miniature illustrant l'Énéide, I, 81 ss. (tempête assaillant les vaisseaux troyens) représente de même à droite et à gauche dans les coins supérieurs Eurus et Notus soufflant dans des conques (planche XII du fac-similé du ms., publié en 1902).

P. 155, n. 2. — Parmi les tombes pannoniennes où apparaissent les Vents, nous avons omis de signaler une stèle de Vindobona (Vienne), publiée par A. Schober (*Grabsteine von Pannonien,* p. 57, nº 120 ; cf. CIL, III, 4580) : au-dessus de l'inscription, un cavalier poursuivant un sanglier ; plus haut, dans une niche, le portrait du mort ; des deux côtés, les bustes des Vents soufflant. Ce bas-relief d'un travail grossier, se rapproche comme composition de la stèle d'Aquincum, sauf que le cheval de bataille a été remplacé par une chasse (cf. *supra,* p. 438 ss.).

P. 157. — Deux dauphins soit seuls, soit unis à d'autres emblèmes se retrouvent à côté du *D(is) M(anibus)* sur de nombreuses pierres tombales des marins de la flotte de Ravenne. Ils y sont évidemment les symboles de la mer : dauphins (CIL, XI, 44, 343), dauphins et tête de Méduse (43, 75, 84, 340), dauphins et pigne (50, 79 ; cf. *supra,* p. 219), dauphins et trident (91 ; 98). De même une suite de tridents dressés et accostés de dauphins décorent une frise du « trône de Neptune », à St Vital de Ravenne (Corrado-Ricci, *Ausonia,* 1910, IV, p. 249 : Reinach, *Rép. rel.,* III, p. 127).

P. 157, n. 6. — L'interprétation proposée par dom Cabrol d'un passage de l'Offertoire de la messe des morts ne paraît pas admissible. Il est de fait que dans l'*Ordo commendationis animae* du *Rituel romain* invoqué par dom Cabrol, — je le cite d'après Michel Andrieu, *Le Pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle* (*Studi e Testi,* LXXXVII, 1940, p. 499) — se trouve la formule « Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Danielem de lacu leonum » ; mais cette formule est au milieu de douze autres, qui, comme elle, ne se rapportent à la mort que par une analogie tirée de l'idée de délivrance (allusions à Hénoch et Élie, Noé, Abraham, Job, Isaac, Loth, Moïse, les trois enfants dans la fournaise, Suzanne, David, Pierre et Paul), et il ne s'ensuit pas nécessairement que le lion de la gueule duquel on demande que le défunt soit préservé, doive être identifié avec l'un de ceux qui occupaient la fosse où fut jeté Daniel (Da. 6^{17}). Je croirais plutôt qu'il s'agit de celui dont il est question au Ps. 22 $(21)^{22}$: « Salva me de ore leonis » ou de celui du cantique d'Ezéchias (Is., 36^{13}), qui se chante aux laudes de l'Office des morts : « Quasi leo, sic contrivit omnia ossa mea », ou encore de celui du Ps. 7^{2}, qui se chante au premier nocturne du même office : «nequando rapiat, ut leo, animam meam» (cf. I, Petr. 5^{8} cité *supra,* p. 455, n. 2 et Lagrange, *Relig. sém.*², p. 383 sur *labbu*).

Quant au *lacus,* qui est qualifié de profond — l'épithète n'est pas dans Daniel — (cf. Ps. 88 $(87)^{7}$: « in lacu inferiori, ἐν λάκκῳ κατωτάτῳ, בבור תחתיות ; Is. 14^{15} : in profundum laci, εἰς τὰ θεμέλια τῆς γῆς, אל-ירכתי-בור = dans le creux de la fosse, et Eccli. 51^{5} : ἐκ βάθους κοιλίας Ἅιδου, de altitudine ventris inferi), ce mot apparaît, lui aussi, aux chants de l'office des morts, soit seul, Ps. 40 $(39)^{3}$: « et eduxit me de lacu miseriae et de luto faecis », soit dans le voisinage du lion, cantique d'Ezéchias, Is. 38^{18} : « quia non infernus (οἱ ἐν ᾅδου, שאול) confitebitur tibi ... non expectabunt qui descendunt in lacum (οἱ ἐν ᾅδου יורדי-בור) veritatem tuam. » Ces

rapprochements invitent à identifier le *lacus* (בור = citerne ou prison, fosse ou séjour des morts) à l'*infernus* (שאול = ᾅδης), séjour des morts, auquel il est associé : « de poenis inferni et de profundo lacu » et au Tartare, qui se présente ensuite de façon si singulière : « ne absorbeat eas Tartarus ». La source de tout cela n'est pas à chercher dans le livre de Daniel.

Tartarus ne se rencontre qu'une seule fois dans la Bible, II Petr. 2[4]. Le mot se retrouve dans une hymne attribué à S. Hilaire. « La lumière éclate dans la vaste nuit, l'Enfer tremble avec le gardien du profond Tartare » (Cabrol, *Le livre de la prière antique,* 5e éd. Paris, 1921, p. 144). On le voit aussi employé par Philon le Juif (*De exsecr.*, 152, cité *supra,* p. 59, n. 4) et dans l'Évangile de Nicomède (*supra,* p. 63, n. 2), et les épitaphes métriques usent volontiers de ce nom mythologique ; cf. E. Diehl, *Inscript. lat. christ.*, t. III (Index), p. 429 ; noter nº 3455 : « Tartareos vidit [locos »] ou [lacus]. L'oraison déjà citée de l'*Ordo commendationis animae* (p. 498) dit à peu près de même : « Erubescant omnes tartareae legiones, et ministri Satanae iter tuum impedire non audeant. »

Pour ce qui est de l'Archange Michel, nommé dans la même phrase de l'Offertoire de la messe des Morts, il suffira de noter qu'on le retrouve fréquemment ailleurs dans la même fonction de psychopompe. De nombreux témoignages sur ce rôle qui lui est dévolu ont été recueillis par W. Lueken, *Michael,* Göttingen, 1898. Sans doute est-il déjà dans Daniel 12[1] le prodrome du Jugement dernier, mais ce n'est pas du Jugement qu'il s'agit dans l'Offertoire. [L. C.].

P. 159, n. 1. — Sur le groupe des deux lions affrontés avec, entre eux, le cratère ou canthare, cf. Schober, *op. cit.* [*supra,* p. 227, n. 2], p. 200 : « motif très fréquent de l'art décoratif romain, dont on peut suivre la transmission depuis l'ancien art oriental, à travers l'hellénisme jusqu'à l'époque impériale » (Curtius, *Abhandl. Berlin. Akad.*, 1874, p. 104 ss.).

P. 159, n. 3. — Lions sculptés au sommet des monuments funéraires ; cf. Weygand, *Bonner Jahrbücher,* 1902, CVIII, p. 225 ss., qui traite aussi des sphinx. Deux lions couchés, séparés par une pomme de pin [cf. *supra,* p. 219], sur la stèle d'un *miles cohortis Hispanorum* : Espérandieu, X, 7386 = CIL, XIII, 7045. Deux lions et masque de Gorgone sur la stèle d'un Pannonien : Ravenne, CIL, XI, 72.

P. 159, n. 3, fig. 27. — Le groupe du sphinx (ou pour mieux dire de la « sphynge »), de face, accroupi entre deux lions, se retrouve comme couronnement de monuments funéraires, particulièrement de militaires, en Germanie ; cf. Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* 6622 (près de Nimègue), 6435 (Cologne), 6207 (Andernach), Suppl. 7759 (près de Bonn). Les sphinx accouplés ou isolés, sans les lions, décorent une infinité de tombeaux dans l'empire romain, comme ils l'avaient fait auparavant en Grèce et en Étrurie (Roscher, *Lexikon,* s. v. « Sphinx », col. 1391 ss. ; Saglio-Pottier, *Dict.*, s. v. « Sphinx », p. 1436 ss. Cf. Espérandieu, *op. cit.*, t. X, Table, p. 280 ; Benndorf-Schöne, *Bildw. Later. Mus.*, nos 296 et 455 ; CIL, VI, 14920 ; 22811). Parmi ces monuments, une urne cinéraire, provenant d'Italie (Espérandieu, nº 7563) porte sur son couvercle deux sphinx adossés : devant l'un est un crâne, devant l'autre un grand os, et le même crâne réapparaît ailleurs (*Antike Skulpt. Berlin,* nº 1444 ; cf. Roscher, p. 1400, 20 ; Chéhab, *Syria,* 1935, XVI, pp. 51, 70). Le sphinx, qui dès l'origine était conçu comme un monstre ravisseur et meurtrier, paraît donc être resté pour l'art funéraire romain un symbole de la mort dévorante, et les lions qui lui sont associés pourraient avoir la même signification (cf. *supra,* p. 455, n. 1 et Add., p. 157, n. 6). Mais les serpents de la stèle de Colchester resteraient inexpliqués.

P. 167, n. 4. — Cf. Jamblique, *Vita Pyth.*, 85 : Τῶν ἀκουσμάτων τὰ πλεῖστον ἔχοντα μῆκος περί τε θυσίας... καὶ περὶ μετοικήσεως τῆς ἐντεῦθεν καὶ περὶ τὰς ταφάς, πῶς δεῖ καταθάπτεσθαι.

P. 168, n. 1. — Cette εὐφημία qui précède ou accompagne la traversée des âmes, semble devoir être rapprochée d'une expression dont use l'*Epinomis* (p. 984 E - 985 B) à propos des démons. Ceux-ci peuvent circuler avec agilité entre la terre et le ciel, auxquels ils servent d'interprètes, il faut les honorer par des prières χάριν τῆς εὐφήμου διαπορείας.

P. 168, n. 2. — *Transitus* est employé pour le passage de cette vie à une autre. Sénèque, *Epist.*, LXV, 24 ; « Mors quid est ? Aut finis, aut transitus ; nec desinere timeo, idem est enim quod non coepisse, nec transire, quia nusquam tam anguste ero. » *Epist.*, CII, 2 ; « In immensum tempus et in possessionem omnis aevi *transiturus.* » Mais le même terme s'applique à cette dangereuse traversée de l'atmosphère, où l'âme, conduite par des puissances secourables, subit les assauts des démons aériens ; cf. p. ex. Évagrius, *Vita Antonii,* 63 (P. G., XXVI, 935) : « Prohibentibus transitum aeris daemonibus... aeris potestates contendere ne nobis transitus esset ad caelum. » Cf. *supra,* p. 483, n. 3 et Darmesteter, *Zend-Avesta,* t. I, p. 363.

P. 190. — Cyrano de Bergerac. Rostand a repris dans sa pièce célèbre (Acte V, scène 6) l'idée d'une lune habitée par les héros (*supra,* p. 184, n. 4) et attribue ces mots à Cyrano mourant : « Je vais monter dans la lune opaline /, sans qu'il faille aujourd'hui inventer de machine... / C'est là, je vous le dis, / que l'on va m'envoyer faire mon paradis /. Plus d'une âme que j'aime y doit être exilée / et j'y retrouverai Socrate et Galilée. »

P. 204, n. 5. — M. A. Sakisian a traité du croissant comme emblème national et religieux des Turcs dans *Syria,* 1941, XXII, p. 66 s. Le croissant conjugué avec l'étoile orne déjà des monuments du XIV[e] siècle, comme l'Oulou-Djami de Brousse.

P. 208. — Pour l'association des emblèmes du Soleil et de la Lune en Orient, cf. Brown dans les *Excavations at Dura, Report* VII-VIII, p. 265 et 366 et pl. XXXV, 2 : Iahribol, dieu solaire, reçoit parfois aussi comme attribut le croissant lunaire.

P. 211, n. 6 et 218, n. 1. — Phases de la lune invoquées en faveur de la résurrection des morts ; cf. *Mon. myst. de Mithra,* t. I, p. 340, n. 4.

P. 217 (31). Près de *Bitburg.* Dans le fronton, croissant. Le mort porte un nom celtique : Espérandieu, IX, 7278.

P. 218. — Immortalité astrale en Gaule. Un curieux bas-relief funéraire provenant de *Convenae* (Le Comminge, Haute-Garonne) et reproduit par Espérandieu (*Bas-reliefs de la Gaule,* t. II, n° 843 = CIL, XIII, 151), représente une femme à cheval, galopant ; au-dessous sont figurés un dauphin, un taureau marin, un poisson ; au-dessus, des rosaces et des rouelles. Allmer expliquait ainsi cette composition : « Certainement la femme représentée... est la défunte elle-même qui au sortir de la vie s'en va directement au ciel par-delà les mers et la voûte étoilée, et c'est peut-être la seule notion précise venue jusqu'à nous sur les croyances du paganisme pyrénéen au sujet de la vie future. » On souhaiterait que cette interprétation fût confirmée par la découverte d'autres monuments. Certainement le voyage des morts à cheval est une croyance qu'on retrouve en Italie ; cf. *supra* Add. à p. 149 et nos *Études syriennes,* 1917, p. 92.

P. 219 s. — Pin, cyprès, lierre comme emblèmes d'immortalité. — Dans son commentaire de Virgile, *Én.*, VI, 136 ss., Norden (*Verg. Aeneis Buch VI,* p. 163 ss.) a parlé de la signification du gui toujours vert, comme plante funéraire et symbole du renouvellement de la vie. Il renvoie sur ce point à J. Murr, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie,* Innsbruck, 1890, p. 118 : « Wie alle immergrünen Baüme, eigneten sich insbesondere auch die Nadelhölzer für die Vorstellung der immerwährenden Fortdauer des Lebens... und konnten so leicht zu den Unterirdischen in

Beziehung gesetzt werden. » Cf. aussi A. de Gubernatis, *La mythologie des plantes,* 1882, II, p. 118 s. — La valeur religieuse du pin, emblème de la vie éternelle, est attestée par Paulin de Nole (*Carm.*, XXXI, 296 ss.) à propos d'un filleul nommé Pinianus « cui Deus a pinu nomen habere dedit, / natus ut aeternae vitae puer arbore ab illa / susciperet nomen, quae sine fine viret », et après un développe- ment sur les qualités du pin, le poète conclut : « Haec igitur typus est aeterni cor- poris arbor. » — Idée analogue dans Servius (*Ecl.*, XVII, 26) à propos des poètes, qui se couronnaient de lierre, « quia semper et vivunt et virent hederae, sicut carmina aeternitatem merentur. » — CIL, XII, 188 (Antibes), au-dessus de l'épitaphe sont figurés sept cyprès et au-dessous un vase d'où sortent deux feuilles de lierre. Les sept cyprès se retrouvent sur des monuments mithriaques (*Mon. myst. Mithra,* II, p. 311, mon. 193, etc.). Ils paraissent faire allusion aux sphères planétaires que l'âme immortelle traverse en remontant vers le ciel (*supra,* p. 139). — Nous espé- rons pouvoir revenir bientôt sur l'interprétation de cette stèle d'Antibes et à ce propos traiter plus en détail de l'emploi funéraire du cyprès et du lierre.

P. 222, note 2. — Le croissant dont les pointes s'arrondissent en boule, se trouve ailleurs que sur les monuments funéraires. Le Père Ronzevalle a recueilli plusieurs exemples de ce « croissant bouleté » reproduit sur les tessères palmyréniennes, des lampes de terre cuite ou de métal, aussi bien en Occident qu'en Orient (*Le prétendu char d'Astarté* dans *Mélanges de l'Univ. de Beyrouth,* 1934, XVIII, p. 109 ss.). Le C[te] du Mesnil du Buisson s'est également occupé de ce symbole astral (*Bulletin Société des Antiquaires,* 3 sept. 1941 [sous presse]), et il suggère l'idée que les petites sphères qui terminent les cornes du croissant figureraient les étoiles du matin et du soir, c'est-à-dire Vénus. Cette interprétation paraît préférable à celle d'une simple précaution pratique. Sur la représentation de Vénus, par un double emblème, cf. *Syria,* 1921, II, p. 41.

P. 234, n. 5. — Un érudit basque, que j'ai consulté au sujet de la traduction *illarqui,* « lumière des morts », me l'a confirmée : on serait tenté de songer à « lumière morte » par une allusion à la lueur blafarde de l'astre des nuits, mais en basque l'adjectif *suit* toujours le substantif ; *illarqui* ne peut donc signifier que « lumière des morts ». « Lumière morte » se dirait *arquiilla.*

P. 247. — Je regrette d'avoir connu trop tard pour pouvoir l'utiliser l'article que M. Boyancé a consacré aux Endymion de Varron (*Revue des études anciennes,* XLI, 1939, p. 319 ss.). Son interprétation s'accorde heureusement avec celle que j'ai pro- posée et la précise.

P. 255, n. 3. — Une épitaphe de Lyon est caractéristique pour l'importance attachée à l'immortalité dans la mémoire des hommes (CIL, XIII, 2077) : « Licet sors iniqua fatorum vitam abstulerit, memoria tamen laudis eius et gloriae, manente hoc titulo, durabit aeterna. »

— Même préoccupation d'immortaliser son nom chez les Juifs depuis l'époque hellénistique. Éléazar, le frère de Judas Macchabée, meurt en tuant l'éléphant du roi, afin d'acquérir ὄνομα αἰώνιον (I Macc., 6^{44} ; cf. 2^{51}, 3^{7} et 13^{29}). La Sapience, olla podrida de conceptions diverses, combine avec la croyance à une immortalité stellaire ou du moins lumineuse (3^{4}, etc.) celle d'une immortalité terrestre, 8^{13} : ἕξω δι' αὐτὴν ἀθανασίαν καὶ μνήμην αἰώνιον τοῖς μετ' ἐμὲ ἀπολείψω [L. C.].

P. 257. — L'idée de l'apothéose céleste du poète que favorisent les Muses a été forte- ment exprimée par Horace, à l'imitation de ses modèles grecs, *Odes,* I, 1, 28 : « Me doctarum hederae praemia frontium / dis miscent superis... si neque tibias / Euterpe cohibet, nec Polyhymnia / Lesboum refugit tendere barbiton. / Quod si me lyricis vatibus inseres, / sublimi feriam sidera vertice. » Cf. la note de Heinze à ce passage.

P. 263, n. 4. — Origine du mot « philosophie » ; cf. Delatte, *La vie de Pythagore,* Bruxelles, 1922, p. 166.

P. 264, n. 1. — De tout temps les Grecs ont regardé l'homme de génie comme un θεῖος ἀνήρ, chez lequel se manifestait une puissance surhumaine que lui prêtait la divinité. Toute faculté créatrice éminente, quelle que fût sa nature, rapprochait l'homme des héros et des dieux (cf. J. Mewaldt, *Wiener Studien,* 1940, LVIII, p. 1-11). — Pour l'opposition du sage aux ἀνόητοι dans le pythagorisme italique, cf. Platon, *Gorgias,* 493 B. Le sage du néo-pythagorisme est bien caractérisé par Festugière, *L'idéal religieux des Grecs,* 1932, p. 73 ss.

P. 271. — Les Cyniques ont été les précurseurs des Stoïciens et ont cru à la mission divine du sage, « qui dans les empires hellénistiques est à la base de la conception du pouvoir royal » (Bréhier, *Chrysippe,* 1910, p. 213). L'idée d'un sage supérieur à l'humanité est, à cette époque, commune à toutes les écoles, mais le stoïcisme a été plus loin dans cette voie qu'aucune autre philosophie, car non seulement il enseigne que le sage, bien que mortel, est semblable à Dieu (Sénèque, *De const. sap.*, 8, 2 : « Sapiens excepta mortalitate similis deo), mais il va jusqu'à affirmer qu'à certains égards il lui est supérieur (Sénèque, *Epist.*, LIII, 11 ; « Est aliquid quo sapiens antecedat deum : ille naturae beneficio non timet, suo sapiens ». Cf. *Epist.*, XCII, 3, 27, 30 ; LXXIII, 12-14).

P. 282, l. 14., au lieu d'Amorgos, lire Milet ; cf. p. 472.

P. 284 et 291. — Ce n'était pas seulement le cortège bruyant des bacchanales qu'on se représentait renouvelé dans les Champs Élysées, mais les chœurs de Cybèle y évoluaient aussi au son de la lyre et des cymbales ; cf. Properce, IV, 7, 60 : « Mulcet ubi Elysias aura beata rosas, / qua numerosa fides quaque aera rotunda Cybelles / mitratisque sonant Lydia plectra choris. »

P. 287, n. 2. — Une affirmation très nette de l'héroïsation réservée aux jeunes gens studieux est formulée dans une épitaphe, trouvée à Éphèse, d'un adolescent de dix-huit ans, qui commençait à étudier la rhétorique (Kaibel, *Epigr.* n° 228) : Ναίω δ'ἡρώων ἱερὸν δόμον οὐκ 'Αχέροντος,/τοῖον γὰρ βιότου τέρμα σοφοῖσιν ἔνι.

P. 295. — Chants et musique dans les Enfers ; cf. Bion, III, 21 : Οὐκετ' ἐρημαίαισιν ὑπὸ δρυσὶν ἥμενος ᾄδει/ ἀλλὰ παρὰ Πλουτῆι μέλος Ληθαῖον ἀείδει. Tibulle, I, 3, 59 : « Hic choreae cantusque vigent, passimque vagantes / dulce sonant tenui gutture carmen aves. » Selon Grégoire de Tours (*De gloria confessorum,* 73), dans le cimetière d'Autun ou dans l'église attenante de saint Étienne, on entendait une psalmonie mystérieuse : c'était le chœur des âmes pieuses qui rendaient grâces à Dieu. Le cimetière d'Autun était païen avant de devenir chrétien, et l'harmonie que l'on croyait y ouïr rappelle singulièrement l'audition de Philolaos (p. 295, n. 2).

P. 297. — Louis Robert, *Revue de philologie,* 1940, LXVI, p. 232 explique une inscription obscure d'Halicarnasse comme se rapportant à un relief où le mort était représenté festoyant et écoutant la musique de flûtistes : Καὶ γὰρ ἐν εὐφρασίαις καὶ αὐλῶν ἡδέσι φωναῖς/ δωμηθεὶς ἀνέλαμψε βροτοῖς λιθοκαλλέα μορφήν.

P. 297 et 301. — Portraits laissés inachevés sur les sarc. — M. Marrou est revenu sur cette question, *Revue archéol.*, 1939, XIV, p. 200. Il rappelle et discute plusieurs hypothèses, dont aucune selon lui ne paraît s'imposer exclusivement : 1° Les sculptures n'ont pu être terminées, le travail ayant été interrompu. — 2° Le portrait devait être achevé à la ressemblance du client qui acquérait le sarc. — 3° Les portraits ont été complétés par l'application d'un masque en stuc. — 4° Les portraits devaient être sculptés à la ressemblance de l'acquéreur, tel qu'il serait au moment de sa mort. — 5° Les vivants n'ont pas fait exécuter leur effigie par une

crainte superstitieuse de la mort, s'ils se faisaient représenter comme des défunts. — Il semble bien que dans la majorité des cas, c'est la deuxième explication qui est valable.

P. 299 s. — Pour la joueuse de lyre, nous aurions dû renvoyer à Quasten, *Die Leierspielerin auf heidnischen und christlichen Sarkophagen* dans *Römische Quartalschrift,* 1929, I, que complète son utile monographie *Musik und Gesang im Kultus der heidnischen Antike und der christlichen Frühzeit,* Münster, 1930.

P. 300. — Pour le groupe du poète et de la Muse, cf. Roger Hincks, *Myth and allegory in ancient art,* Londres, 1939, p. 98. Ce serait selon lui la traduction plastique de l'idée platonicienne (*Sophiste,* 263 E) que la pensée est une conversation silencieuse de l'âme avec elle-même.

P. 300. — Sur une pierre tombale de Rome (CIL, VI, 25399) dont nous connaissons la décoration par un dessin de Cassiano dal Pozzo, on voyait à la partie supérieure, au-dessus de l'épitaphe, un instrument de musique à quatorze cordes ; près de lui, un volume roulé entre deux étoiles et à côté de celle de gauche un couteau. Si le dessin est exact, ce monument serait instructif dans sa concision symbolique : la musique et la science représentées par le luth et le livre conduisant l'une et l'autre à l'immortalité parmi les astres, figurés par les deux étoiles, tandis que le couteau de sacrifice rappelle la piété du défunt.

P. 330 s. — Les Sirènes musiciennes sont figurées à l'entrée d'un tombeau décoré de peintures, découvert récemment à Tyr et qui date du IIe siècle de notre ère. Il a été reconstitué au musée de Beyrouth, mais est resté jusqu'ici inédit. Voici la description que donne Charles Picard (*Comptes rendus Acad. Inscr.*, 1940, p. 405) de ce monument important : « Au-dessus de la porte extérieure, règne Psyché; intérieurement, de chaque côté de l'entrée, des Sirènes-oiseaux musiciennes ; au mur du fond, le panneau principal montre un enlèvement de Coré en présence d'Athéna et d'Artémis. Sur les côtés, à main gauche de la porte franchie, on voit Tantale dans les jardins infernaux (oliviers et grenadiers), puis Héraklès ramenant Alcestis ; en face, on avait peint la scène de la rançon d'Hector chez Achille, et Héraklès vainqueur de Cerbère, qu'il entraîne hors du Tartare. » — Le récit homérique du rachat du corps d'Hector par Priam est devenu un motif fréquemment reproduit par l'art funéraire ; cf. *supra,* p. 22, n. 3 ; le revers du sarc. colossal du Capitole, Robert, t. II, pl. 15, n° 25 = Reinach, *Rép. rel.*, III, 176, 3 ; un sarc. de la Voie Latine, Robert, II, pl. 44, n° 103 = Reinach, III, p. 225, 4 ; un beau sarc. de la collection Borghèse au Louvre et un sarc. d'Éphèse, Roscher, *Lexikon,* s. v. Hector, col. 1925 s., etc. Cet épisode de l'Iliade joint ici à deux tableaux qui montrent Hercule, vainqueur des Enfers (*supra,* p. 480), semble avoir été interprété symboliquement comme une allégorie de la délivrance de l'âme, qui échappe à la mort, comme celle d'Hector héroïsé.

P. 334. — Le culte rendu à des ἄωροι par des parents dont la douleur se persuadait que l'enfant trop tôt ravi à leur affection, vivait comme héros dans un monde meilleur, était devenu une coutume si générale, que l'auteur alexandrin du Livre de la Sagesse (XIV, 15) y voit l'origine même de l'idolâtrie et en particulier de l'adoration des rois : Ἀώρῳ πένθει τρυχόμενος πατὴρ τοῦ ταχέως ἀφαιρεθέντος τέκνου εἰκόνα ποιήσας τὸν τότε νεκρὸν ἄνθρωπον νῦν ὡς θεὸν ἐτίμησε καὶ παρέδωκε τοῖς ὑποχειρίοις μυστήρια καὶ τελετάς. Cf. Dom Duesberg, *Les scribes inspirés,* II, 1939, p. 555 s.

P. 352, n. 3. — Croyance aux vampires ou striges. Cf. Ovide, *Fastes,* V, 137 s. avec les notes de Frazer ; Pétrone c. 63.

P. 354, n. 2. — Sur la condamnation de la nécromancie et de l'envoûtement par Platon

(*Lois,* 909 B ; 933 A), cf. Eitrem, *La magie comme motif littéraire* dans *Symbolae Osloenses,* 1941, XXI, p. 52.

P. 355, n. 1. — Saint Jean Chrysostome, *Oratio de S. Droside,* 2 (P. G., L, 686) dit que les démons craignent la poussière des martyrs et fuient leurs tombeaux. Ce n'est pas qu'ils redoutent les morts : Ἰδοὺ γὰρ μύριοι νεκροὶ πανταχοῦ τῆς γῆς, κἀκείνοις μὲν προσεδρεύουσιν (δαίμονες), καὶ πολλοὺς ἂν ἴδῃ τις τοὺς δαιμονῶντας ἐν ἐρημίαις διατρίβοντας καὶ τάφοις (cf. Matth., 8, 28 ; Marc, 5, 2). Ces possédés recherchaient les lieux que hantaient les revenants ; cf. notre *Égypte des Astrologues,* p. 170.

P. 363, n. 6. — Sur l'idée que pendant le sommeil l'âme abandonne le corps, cf. le *Test. de Ruben,* c. 3 (R. H. Charles, *The greek versions of the Testaments of the twelve Patriarchs,* Oxford, 1902, p. 4). Après avoir énuméré les sept esprits (πνεύματα) qui ont été donnés à l'homme lors de sa création (ἐπὶ κτίσεως), c'est-à-dire la vie, la vue, l'ouïe, l'odorat, la parole, le goût et la procréation, l'auteur continue : Ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις ὄγδοον πνεῦμα τοῦ ὕπνου ἐστί, μεθ' οὗ ἐκτίσθη, ἔκστασις φύσεως καὶ εἰκὼν τοῦ θανάτου. A ces « esprits » sont opposés ceux de sept vices, puis ἐπὶ τούτοις τὸ πνεῦμα τοῦ ὕπνου συνάπτεται ὅ ἐστι πλάνης καὶ φαντασίας. Selon Charles, ce passage est une interpolation dans le texte hébreu primitif, qui remonte au temps des Macchabées, mais est antérieure à la traduction grecque, elle-même antérieure à l'an 50 de notre ère. Cf. aussi Qoran 39[43].

P. 364, n. 4. — Cicéron, *De divin.*, I, 30, 123 : « Futura praevidet. Iacet enim corpus dormientis, ut mortui ; viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, quum omnino corpore excesserit. »

P. 382, n. 1. — Pour « l'obole du mort », cf. Gaidoz et Blanchet, *Mélusine,* 1900, X, 61 ss., 114 s. Van Gennep, *Manuel du folklore,* t. III, p. 326, nos 1727, 1728, 1732.

P. 388. — Klauser, *Cathedra* (cf. p. 353, n. 1) n'accepte pas l'interprétation chrétienne des noms d'Agapè et Eirènè, et y voit simplement ceux des femmes assistant au banquet funéraire.

P. 403. — Chien près des morts, comme emblème de fidélité ? Cf. *Anthol.*, VII, 425, avec la note de Waltz.

P. 405, n. 4 et 439, n. 6. — On pourrait multiplier les preuves de l'usage d'élever des tombeaux à des chiens (*Vita Hadriani,* 20, 12 : « Equos et canes sic amavit, ut eis sepulchra constitueret. » Martial, XI, 69 ; Bücheler, *Carm. epigr.*, 1174 à 1176, 1512). Mais on peut rarement constater qu'on les ait enterrés avec leur maître. Toutefois dans un puits funéraire gallo-romain fouillé à Amiens, l'on a découvert les ossements de neuf chiens ; les restes de l'un d'eux furent trouvés sous un squelette d'homme, et dans une urne des débris d'os humains se mêlaient à ceux de deux petits chiens ; cf. Capitan, *C.-R. Acad. Inscr.*, 1916, p. 66 ss. ; Jullian, *Rev. ét. anciennes,* 1916, XVIII, p. 291.

P. 425. — Symbolisme de l'Y — R. Wünsch (*Sethianische Verfluchungstafeln aus Rom,* 1898, p. 98 et 110) a noté que la lettre Y est gravée sur les tablettes magiques qu'il attribue aux Séthiens, et aussi à côté de la tête d'âne du crucifié figuré par le célèbre graffite du Palatin. Il croit que l'Y représente ici les deux voies des Enfers. Mais l'interprétation que Wünsch a proposée de ce crucifix est difficilement acceptable ; cf. P. de Labriole, *La réaction païenne,* 1934, p. 199. — F. J. Dölger s'est occupé à plusieurs reprises de l'Y comme symbole pythagoricien des voies divergentes : *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze,* Münster, 1918, p. 41, et *Sol Salutis,* 2e éd., 1925, p. 246 s. — Dans *Antike und Christentum,* I, 1929, p. 312, note 73, il signale une pierre tombale trouvée dans le mur romain de Saverne, qui porte l'épitaphe d'un certain Coberatus Maximinius ; au-dessus du nom, les lettres

D M ; dans le fronton, une rosette et à droite de celle-ci, très clairement Y. — Dölger se refuse, avec raison croyons-nous, à reconnaître le symbole pythagoricien sur les tablettes « séthiennes » de Wünsch. Le prétendu Y serait en réalité le signe du Bélier. — De plus (*Antike und Christ.*, I, p. 51 et 312) Dölger montre que Y a été aussi employé comme abréviation de ὑγιεία, et exprime alors un vœu de bonheur, les Pythagoriciens ayant eu coutume de se saluer par le souhait d'ὑγιαίνειν.

P. 438, n. 4. — *Sesquiplicarius* tenant deux chevaux ; cf. Harald Hofmann, *Römische Militärgrabsteine der Donauländer,* Vienne, 1905, pp. 39-41.

P. 438, n. 5. — Les représentations de la chasse sont fréquentes sur les monuments de Pannonie ; cf. A. Schober, *op. cit.* [*supra*, p. 227, n. 2], pp. 168, 202, qui les considère à tort comme ayant « keine symbolische, sondern eher eine dekorative Bedeutung. »

P. 439, n. 3. — L'épitaphe de Magnésie permet d'interpréter avec plus de sûreté le monument d'Hermel en Syrie, dont s'est occupé récemment Perdrizet, qui le date du Ier siècle avant notre ère. Il a d'abord défendu l'opinion que ce monument était commémoratif, non funéraire (*Syria,* 1938, XIX, p. 47 ss.), puis il a hésité entre les deux destinations. A mon avis, aucun doute n'est possible : c'est un mausolée. Sur ses quatre faces, on voit représenté le gibier (sanglier, cerf, gazelle, ours) avec les armes et engins qui ont servi à l'attaquer ou à le capturer, et aussi les chiens lancés à sa poursuite, mais, comme à Magnésie, le chasseur est absent. Il a quitté la société des hommes et poursuit son existence dans un autre monde, où il continue à se livrer à son plaisir favori avec l'appareil de chasse représenté sur sa tombe et avec sa meute, qui l'a suivi dans les Enfers (cf. *supra,* p. 405).

P. 439, n. 4. — Chasse dans la vie d'outre-tombe. Cf. le sarc. du Latran (*supra,* p. 336) dont une face latérale nous montre un Éros oiseleur.

P. 442, n. 3. — Sur les rapports du « cavalier thrace » avec les morts et l'au-delà, cf. les suggestions pénétrantes de Ch. Picard, *Revue des études grecques,* 1940, LIII, p. 251 s., et *Monuments Piot,* 1941, XXXVIII, p. 92. Il invoque la représentation d'une stèle de Phères publiée par W. Lameere (*Bull. corr. hell.*, 1939, II, p. 256 ss.), où un enfant de quatre ans serait héroïsé en chasseur thrace.

P. 448, n. 2. — Dans son prologue Salluste emploie *Virtus* avec l'acception stoïcienne d'ἀρετή, presque partout ailleurs au vieux sens romain du mot ; cf. V. Pöschl, *Grundwerte römischer Staatsgesinnung des Sallust,* Berlin, 1940.

P. 453. — Du sarc. de Méléagre au Palais des Conservateurs on peut rapprocher le sarc. de Trinquetaille (Robert, t. III, p. 194, n° 160, pl. L ; Espérandieu, *Bas-reliefs de la Gaule,* I, n° 133). Même relation entre le couvercle et la cuve : sur les quatre faces de celle-ci, on voit ici la chasse d'Hippolyte ; sur le couvercle, le défunt est à demi-couché, un livre devant lui ; sur la tranche du couvercle, deux centaures marins, soutenant le cartouche de l'épitaphe, soufflent dans une trompe vers le haut, comme le font ailleurs les Tritons (cf. *supra,* pp. 149, 167, 333).

P. 460, n. 1. — La mystique romaine de la victoire impériale offre une ressemblance remarquable avec certains aspects du culte rendu par les Japonais au Mikado : tous les succès remportés à la guerre sont attribués à l'empereur déifié, à qui le mérite en est rapporté. Si le triomphe est obtenu, c'est par un effet de sa puissance et les actes héroïques sont des offrandes faites à sa divinité. Cette similitude entre les conceptions politico-religieuses de deux pays si distants est-elle née d'un même développement du principe de la monarchie divine ? Ou bien des croyances issues des plus anciennes dynasties de la Mésopotamie, se sont-elles propagées jusqu'à l'Extrême-Orient, comme elles se sont introduites dans l'Occident latin ? Les idées ont pu traverser l'Asie aussi bien que les formules artistiques, comme le prouve la diffusion de l'astrologie chaldéenne d'un bout à l'autre du continent.

P. 481, n. 1. — Porte du tombeau ou de l'Hadès figurées sur les sarc. Pour l'histoire de ce type de décoration un groupe de monuments trouvés près de Delminium (Gardun) en Dalmatie a une importance spéciale ; ils reproduisent des motifs empruntés à l'art d'Asie Mineure et sont ceux de morts originaires de ce pays ; cf. H. Hofmann, *op. cit.* [*supra,* Add. p. 438, n. 4], p. 54 ss. et p. 87, fig. 61. — Cf. *supra,* p. 213, n. 1.

P. 495, n. 5. — Cette bague d'or du VIe siècle, que m'a obligeamment signalée la Mise de Maillé, a été amplement décrite et commentée par Jullian (*Inscr. de Bordeaux,* II, 1890, p. 103, no 939 et pl. IV ; cf. CIL, XIII, pars III, p. 638, no 10024, 174 ; Diehl, *Inscr. christ. lat.*, II, 4947 ; cf. 4866 A note). Elle porte sur le sommet plan du chaton un monogramme dont les lettres liées sont interprétées par une transcription entourant la tranche circulaire du même chaton (sur ce procédé, cf. Avitus, *Ep.* 87 [78] p. 97, 6 Peiper) et la lecture du nom est donc certaine, bien que le Père Frey, *Corpus inscr. iud.*, I, 1936, no 672) ait encore adopté celle d'*Asterius,* avec une fausse référence au CIL, qui donne *Aster.* — Devant l'A initial est gravé le chandelier, qui se répète encore sur l'anneau, de chaque côté du chaton. L'analogie de cette bague avec l'épitaphe de Monteverde est frappante. Mais peut-on attribuer une valeur eschatologique à la gravure d'un sceau ? C'est bien douteux. On trouve ailleurs le candélabre associé aussi à un simple nom, mais ce nom n'est pas celui d'Aster (Diehl, *op. cit.*, 4943 s.).

INDEX GÉNÉRAL

L'abréviation *Add.* renvoie aux Additions des pages 499 ss.

II. — Index topographique des principaux monuments cités

ROME

a) Monuments :

b) Musées et Collections :

c) Palais et Villas :

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

L'ATMOSPHÈRE SÉJOUR DES ÂMES

I. — *Les âmes aériennes.*

II. — *Les Vents dans la sculpture funéraire.*

CHAPITRE III

LA LUNE SÉJOUR DES MORTS

I. — *Croyances religieuses et doctrines philosophiques.*

II. — *Les Muses sur les tombeaux.*

Chapitre V

LE REPOS DES MORTS

I. — *Croyances religieuses et doctrines philosophiques.*

II. — *L'expression artistique du repos des morts.*

APPENDICE

I. — *Un cippe funéraire d'Urbin et le triomphe sur la mort.*

II. — *Un fragment de sarcophage judéo-païen.*

Visa L. P. 9780

LE PUY. — IMP. « LA HAUTE-LOIRE »

Réimpression

de

L'IMPRIMERIE F. PAILLART – ABBEVILLE

N° d'impression : 9763. — Dépôt légal : 4e Trimestre 1965.